

GESELLSCHAFT

MIGRATION ALS MENSCHENRECHT?

**THEORETISCHE UND POLITISCHE DEBATTEN
IN EUROPA**

STEFANIA MAFFEIS



INHALT

| | |
|--|-----------|
| Einleitung | 2 |
| 1 «Migration» und «Menschenrecht» – eine erste Begriffsbestimmung | 5 |
| 2 Das Recht auf globale Bewegungsfreiheit aus ethischer Sicht | 7 |
| Die angloamerikanische Open-Borders-Debatte: | |
| Kommunitarismus versus Liberalismus | 8 |
| Migrationsethik im deutschsprachigen Raum | 12 |
| 3 Bestrebungen um menschenrechtliche Implementierungen des Migrationsrechts | 18 |
| Die Rechtsfigur der Exterritorialität | 18 |
| Die Rechtsfigur des sicheren Ortes | 19 |
| Die Grenzen der juridischen Perspektive auf Migration und Menschenrechte | 20 |
| 4 Gastfreundschaft, Politik und Zugehörigkeit: Die Grenzfigur des «Rechts auf Rechte» | 23 |
| Das Recht auf Zugehörigkeit und Politik: Hannah Arendt | 23 |
| Hostipitalität: Jacques Derrida | 25 |
| Kosmopolitisches Recht auf Staatsbürgerschaft: Seyla Benhabib | 26 |
| Recht auf Dissens und auf Politik: Balibar und Rancière | 27 |
| 5 Rechtssubjekt und transnationale Staatsbürgerschaft: Der Blick der Migration | 29 |
| Kritik am Humanitarismus | 31 |
| Migrationskämpfe: Transnationale <i>citizenship</i> und Subjektivierung | 32 |
| Postmigrantische Gesellschaften | 33 |
| 6 Schlussbemerkungen | 35 |
| Literatur | 39 |

EINLEITUNG

Seit Juni 2018 verweigert die rechtspopulistische Regierung in Italien privaten Rettungsschiffen mit Geflüchteten das Anlegen in italienischen Häfen (Camilli 2018). Malta und auch Frankreich schlossen sich dieser Abschottungspolitik an. Die sogenannte Flüchtlingskrise erreichte somit eine neue Dimension. Nicht nur die Zahl der Toten im Mittelmeer ist stark gestiegen – allein im Juni kamen 564 Menschen auf der zentralen Mittelmeerroute ums Leben (UNHCR 2018) –, auch die politische Debatte in Europa hat sich verlagert. Die Diskussion konzentriert sich seitdem auf das Problem der Verteilung der «Last» von Geflüchteten auf die verschiedenen Mitgliedsstaaten und Themen wie die Verletzungen menschenrechtlicher und internationaler Abkommen werden in den Hintergrund gestellt. Abschottung wird zur Norm, was letztlich einen allgemeinen Erosionsprozess minimaler menschenrechtlicher Standards bedeutet. Zu den gravierendsten Folgen dieser neuen Phase der «Flüchtlingskrise», die eigentlich eine humanitäre und politische Krise ist, gehört die Behandlung von immer mehr Migrierenden¹ als Geiseln eines innereuropäischen Konflikts und ihre Verdrängung in Situationen extremer Entrechtung, Gewalt und Vulnerabilität.

Die gegenwärtige humanitäre Krise lässt die historische und strukturelle Niederlage des europäischen Grenz- und Migrationsregimes deutlich werden. Sie ist aber auch begleitet und forciert von einem höchst ambivalenten und fragmentierten Verhältnis der europäischen parteipolitischen wie zivilgesellschaftlichen Linken zum Phänomen Migration. Besonders umstritten ist im linken

Spektrum die Frage, ob transnationale Migration ein Problem für die Sicherung nationalstaatlicher Wohlfahrtsstandards sei, das es zu kontrollieren und zu bewältigen gelte, oder ob Migration ein allgegenwärtiges Phänomen in postmigrantischen Gesellschaften und ein universelles Menschenrecht darstelle, das jedem Menschen unabhängig von seiner/ihrer Staatsangehörigkeit zustehe.

Das «Epochenthema» Migration bezeichnete einer der Herausgeber der *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Hans-Jürgen Urban, in einer Stellungnahme als die gegenwärtige Zerreißprobe der gesellschaftlichen und politischen Linken in Deutschland, auch «Mosaiklinke» genannt (Urban 2018: 101). Die universalistische und an den Menschenrechten orientierte Position für offene Grenzen kontrastierte er dabei mit einem Standpunkt, der an sozialstaatliche Solidarität und den nationalen Wohlfahrtsstaat appelliert. Entgegen Urbans Versuch, in den polarisierten Positionen gemeinsame Basisargumente zu finden und zu definieren, behauptete die Direktorin des Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Instituts der Hans-Böckler-Stiftung, Anke Hassel, in der Ausgabe der *Blätter* vom Oktober 2018, die Antwort der Mosaiklinken müsste schlichtweg staatliche Regulierung der Migration heißen. Die universalistische Position, Migration als Menschenrecht anzuerkennen, sei

¹ Ich werde im Folgenden verschiedene Bezeichnungen wie Migrierende, *errans*, Migrant*innen, Geflüchtete usw. für die Benennung der Subjekte von Migrationsbewegungen bewusst synonym verwenden: erstens, um die gängige juristische und politische Differenzierung zwischen (freiwilligen, wirtschaftlichen) Migrant*innen und (forcierten) Geflüchteten kritisch zu hinterfragen, und zweitens, um das Phänomen der Migration in seiner Breite und Komplexität zu reflektieren. Diese Position ist in der Debatte um ein Menschenrecht auf Migration stark umstritten. Darauf werde ich im Kapitel 4 zurückkommen.

völlig «aus der Luft gegriffen» (Hassel 2018: 33). Sich an solch einem abstrakten Appell anstatt an der Integration von Migrant*innen abzuarbeiten sei nicht nur schwach, sondern stärke die rechtspopulistische Wende in Europa, indem konkrete und lokale Probleme zugunsten von utopischen Idealen vernachlässigt würden.

Dass der Appell, Migration als Menschenrecht anzuerkennen, nicht aus der Luft gegriffen ist, behauptet wiederum der Philosoph Étienne Balibar in einer seiner letzten Interventionen (Balibar 2018). Er stellt die Perspektive der Geflüchteten ins Zentrum der europäischen Migrationspolitik und in den Fokus zur Bekämpfung globaler Ungleichheiten. Laut UNHCR-Statistiken aus dem Jahr 2018 sind weltweit rund 70 Millionen Menschen auf der Flucht. An den Migrierenden, so Balibar, seien die Folgen aller Ungleichheiten der heutigen Welt ablesbar. Sie seien an den Grenzen gefangen zwischen einer Gewalt der Entwurzelung und der Repression, die sie in ihren Herkunftsländern wie auch in den Ankunftsstaaten erleiden müssten. Selbst die Unterscheidung zwischen «legaler» und «illegaler», gezwungener und freiwilliger Migration sei ein illegitimer, gewalttätiger Akt, der zur weiteren Ausbreitung des Entrechtungsprozesses führe. Balibar bezeichnet Migrierende daher allgemein als *errans* («Umherirrende») und plädiert für die Festlegung eines allgemeinen Rechts auf Gastfreundschaft, das auf dem existierenden Menschenrecht auf Anerkennung als juristische Personen (Art. 6 der UN-Menschenrechtscharta) aufbaut, das auf inter- wie transnationaler Ebene verankert und von einzelnen *errans* überall – sogar in Schlauchbooten – gegen einzelne Staaten eingefordert werden kann.

Diese ausgewählten Stellungnahmen zeigen, dass eine bloße Parteinahme für die eine oder andere der von Urban identifizierten Positionen die Komplexität des «Epochenthemas» Migration nicht erfassen kann. Notwendig ist zunächst eine Klärung zentraler Begriffe und Perspektiven, was mit Migration und was mit Menschenrecht genau gemeint ist. Und: Wer stellt diese Frage an wen, aus welcher Perspektive und mit welcher Möglichkeit, von wem gehört zu werden?

Ohne den Anspruch auf eine vollständige Rekonstruktion der Debatte um diese Fragen zu erheben analysiere ich in dieser Studie einige zentrale Stränge und Zirkulationswege im philosophischen, rechtswissenschaftlichen und soziologischen Feld in den europäischen Kernländern Deutschland, Italien und Frankreich sowie im angloamerikanischen Raum. Ziel ist es, unterschiedliche Probleme und Perspektiven auszuloten, die sich um die Frage der Migration als Menschenrecht verdichten, um eine Argumentationsbasis für eine adäquate linke Positionierung zu entwickeln.

Nach einer ersten Bestimmung der Begriffe «Migration» und «Menschenrecht» werden die Diskussionen um einen moralischen Geltungsanspruch des Menschenrechts auf Migration dargestellt, die im Rahmen der Migrationsethik angloamerikanischer Prägung entstanden sind und seit einigen Jahren, verstärkt seit dem «langen Sommer der Migration» von 2015, nach Deutschland importiert werden (Kap. 2). Im Zentrum dieser Debatte geht es um den Konflikt zwischen einem individuellen Grundrecht auf Bewegungsfreiheit und dem staatlich kollektiven Recht auf kulturelle, politische und ökonomische Selbstbestimmung. Aus ethischer Sicht wird auch die

Frage nach dem demokratischen Potenzial von Migrationskämpfen und deren Beitrag zur Bekämpfung globaler Ungerechtigkeit bzw. Ungleichheit diskutiert. Im Kontext eines positiven, juristischen Verständnisses von Menschenrechten stellt Kapitel 3 einige Bestrebungen dar, das europäische Menschenrecht im juristischen Diskurs zu implementieren bzw. zu verankern. Kapitel 4 und 5 behandeln schließlich die politische Perspektive *der Migration*.² Zunächst wird die Figur

des «Rechts, Rechte zu haben» in der auf Hannah Arendts Thesen aufbauenden politischen Theorie erläutert. Anschließend wird die Debatte um Migration als Menschenrecht im vorwiegend sozialwissenschaftlichen Feld der kritischen Migrationsforschung analysiert. Die Schlussbetrachtungen bieten einige Thesen zur Formulierung einer linken Positionierung zu der Hauptfrage, ob und inwiefern Migration als Menschenrecht zu betrachten und einzufordern sei.

2 Im Folgenden werde ich bewusst den Ausdruck «Perspektiven der Migration» und nicht «Perspektiven der Migrant*innen» verwenden. Damit will ich erstens darauf hinweisen, dass die Subjektkategorie «Migrant*in» keine selbstverständliche Bezeichnung ist, denn die Definition, wer genau und was eine*r für eine Art «Migrant*in» ist, steht im Zentrum gesellschaftspolitischer und symbolischer Kämpfe. Zweitens möchte ich mit dem Ausdruck «Perspektive der Migration» gerade nicht die subjektive Ansicht von «Migrant*innen» auf die Frage um ein Menschenrecht auf Migration betonen. Vielmehr geht es um eine Betrachtung der Migration als gesellschaftlicher, transformativer Prozess, an dem verschiedene Akteur*innen mit unterschiedlichen Positionen und Anliegen beteiligt sind (vgl. Bojadžijev 2006).

1 «MIGRATION» UND «MENSCHENRECHT» - EINE ERSTE BEGRIFFSBESTIMMUNG

Migration im Sinne von globaler Bewegungsfreiheit ist kein kodifiziertes Menschenrecht. Das liberale Freiheitsrecht der individuellen (globalen) Bewegungsfreiheit kollidiert mit nationalstaatlich-territorialen Rechten sowie für manche ihrer Gegner*innen mit dem kollektiven Recht auf Selbstbestimmung der eigenen politischen, ökonomischen und kulturellen Verfasstheit (Art. 1 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte – ICCPR – von 1967). Es gibt dennoch eine Reihe von menschenrechtlichen und internationalen Abkommen, die die staatliche Souveränität begrenzen. Die allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 (Art. 14) und die EU-Menschenrechtscharta von 2000 (Art. 18) erkennen ein Grundrecht auf Asyl an (Goodwin-Gill 2014: 42). Laut der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 und dem Zusatzprotokoll von 1967 über die Rechtsstellung von Flüchtlingen gelten jene Menschen als Geflüchtete, die sich außerhalb ihrer Herkunftsländer befinden und wegen der begründeten Gefahr, dort verfolgt zu werden und keinen angemessenen Schutz von ihren Regierungen zu erhalten, nicht in der Lage sind zurückzukehren. Ausgeschlossen aus diesem universellen Grundrecht auf Asyl werden laut der Genfer Konvention all diejenigen Geflüchteten, die Kriegsverbrechen oder andere Verbrechen gegen die Menschheit begangen haben. Geflüchtete hingegen, die aus dem engen Definitionsrahmen der Genfer Konvention herausfallen, genießen dennoch bestimmte Schutzrechte, die im Zusatzprotokoll von 1967 aufgeführt sind, darunter fällt insbeson-

dere das Verbot der Rückführung in die Herkunftsländer (*non-refoulement*). Die Konvention von 1951 verpflichtet die Staaten außerdem zu bestimmten Standards bei der Behandlung von Asylsuchenden. Diese sollten bei illegaler Einwanderung weder juristisch verfolgt noch abgeschoben werden (Art. 31 der UN-Erklärung), außer in Fällen von begründeter Gefährdung der nationalen Sicherheit (Art. 9). Geflüchtete sollten zudem bei administrativen Angelegenheiten, beim Zugang zu sozialen Rechten sowie zum Arbeits- und Wohnungsmarkt unterstützt werden (Art. 4, 14, 16, 19, 22, 23, 24; Goodwin-Gill 2014: 38–41).

Über die Bestimmung und Behandlung von Asylsuchenden hinaus gibt es weitere kodifizierte Menschenrechte im Feld der Migration. Dazu gehören das Recht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit, auf Auswanderung und auf freiwillige Rückkehr (Art. 13 der UN-Erklärung) sowie das von Balibar thematisierte Recht auf Anerkennung als juristische Person und auf Wechsel der Staatsbürgerschaft (Art. 6 und 15). Daneben existieren weitere Rechte, wie auf Arbeit, auf Bildung und auf soziale Sicherheit, die in anderen internationalen Abkommen wie dem UN-Zivilpakt (ICCPR) von 1967 und dem UN-Sozialpakt (ICESR) von 1966 verankert sind (McAdam 2014: 207f.). Es gibt allerdings bis dato kein Menschenrecht auf Niederlassung in einem Staat eigener Wahl, also auf Einwanderung (kritisch dazu siehe Benhabib 2008: 36f.; Oberman 2013).

Das Thema Migration wirft im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses nicht nur die Frage nach offenen Grenzen auf, son-

dern vor allem auch jene nach der universellen Gleichheit und Freiheit aller Menschen. Der Begriff Migration ist in dieser Diskussion nicht nur auf den Akt territorialer Grenzüberschreitung reduziert, vielmehr werden alle Praktiken berücksichtigt, die aus dem wechselseitigen Verhältnis zwischen den Migrierenden und den von ihnen durchkreuzten – oder anvisierten – politischen Gemeinschaften resultieren, etwa bezüglich der formalen und aktiven Staatsbürgerschaft, des Zugangs zu Bildung und Arbeitsmarkt, der Wohn-, Arbeits- und Lebensbedingungen, der kulturellen, religiösen und soziopolitischen Zugehörigkeit.

Die Frage, ob Migration ein Menschenrecht ist, verlangt zudem eine (vorläufige) Bestimmung der Bedeutung von Menschenrechten. Diese können aus einer moralischen, einer rechtspositiven oder einer politischen Perspektive betrachtet werden. Aus der moralischen (oder auch ethischen) Perspektive gelten Menschenrechte in Anlehnung an die traditionsreiche Philosophie des Naturrechts als universelle, moralische Imperative der Vernunft, die einen korrekativen Beitrag zur Gesetzgebung leisten können, auch wenn es an Gesetzeskraft selbst fehlt. Die zweite Perspektive versteht Menschenrechte vor allem als po-

sitive, das heißt existierende Gesetze, die von transnationalen juristischen Instanzen geschrieben und von den ratifizierenden Staaten umgesetzt werden. Die dritte Perspektive ist vielschichtiger und bringt ein politisches Verständnis von Menschenrechten zum Ausdruck, das die Überwindung der Dichotomie zwischen Naturrecht und positivem Recht wie auch zwischen Universalismus und Partikularismus anstrebt und die Genese sowie die Geltung von Menschenrechten in konkreten (antagonistischen oder deliberativen) Situationen einfordert und durchzusetzen sucht (vgl. überblickend Kreide 2016). Allen Herangehensweisen ist gemeinsam, dass sie Menschenrechte letztlich von einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis charakterisiert sehen: Sie sind gesetzlich verankerte Konventionen und zugleich Instrumente der Kritik und Infragestellung ebendieser Konventionen. Die Forderung, Migration als universelles Menschenrecht anzuerkennen, ist daher weder abstrakt noch «aus der Luft gegriffen», sondern (noch) ein Anspruch, der auf moralischen Normen und/oder auf politischen Auseinandersetzungen gründet und daraus seine Legitimation zieht, um das existierende positive Rechtssystem zu kritisieren bzw. zu verändern.

2 DAS RECHT AUF GLOBALE BEWEGUNGSFREIHEIT AUS ETHISCHER SICHT

In Deutschland griff die praktische und sozialpolitische Philosophie erst im Jahr 2015 das Thema Migration auf. Seitdem wurden mehrere Konferenzen zu den Themen Flucht, Grenzen und Migration an philosophischen Instituten organisiert und philosophische Stellungnahmen in prominenten Verlagen veröffentlicht (Cassee 2016; Dietrich 2017; Ott 2016; Grundmann/Stephan 2016; Nida-Rümelin 2017a). Auf den ersten Blick handelt es sich um eine spontane und temporäre Reaktion auf die «Flüchtlingskrise». Dabei diskutieren meist deutsche, männliche Philosophen, die sich gerne mit einem normativen, universalistischen «wir» selbst definieren, *über* Geflüchtete – die gegenüberliegenden «sie» –, als seien diese bloß numerische Größen und Empfänger*innen «unserer» Hilfspolitik. Markante Beispiele sind schon Buchtitel wie «Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?» (Grundmann/Stephan 2016). Mittlerweile hat diese «spontane Migrationsethik» im deutschsprachigen philosophischen und politisch-intellektuellen Feld Anerkennung gefunden, wozu nicht nur die Brisanz des Themas beitrug. Die deutschsprachige Migrationsethik konnte sich auch auf die angloamerikanische Migrationsdebatte im Rahmen der politischen analytischen Philosophie stützen, die Ende der 1980er Jahre entstand. Da die politische analytische Philosophie global und insbesondere in Deutschland strukturell gegenüber den konkurrierenden Traditionslinien des materialistischen Poststrukturalismus und der Kritischen Theorie dominiert, konnte sich auch die Migrationsethik universitätsintern ziemlich rasch etablieren.

Sie ist jedoch von den sozialen Migrationsbewegungen und ihnen nahe stehenden wissenschaftlichen Bereichen wie der kritischen Migrationsforschung und der Migrationsphilosophie post-strukturalistischer Prägung relativ weit entfernt, die wiederum in Frankreich und Italien stärker vertreten sind (vgl. dazu Kap. 4 und 5).

Im Zentrum der Migrationsethik steht die Kontroverse um die Anerkennung eines universellen Grundrechts auf globale Bewegungsfreiheit, die auch als Debatte für oder gegen offene Grenzen (*open borders*) bekannt ist. Der Diskurs entwickelt sich entlang zweier Achsen, wobei auf der ersten Achse die Perspektive der Individuen, auf der zweiten diejenige der Staaten vertreten wird. Die Kontroverse stellt sich als unlösbarer Kampf zwischen den Verteidiger*innen der individuellen, universellen Bewegungsfreiheit und den Schützer*innen des staatlichen Souveränitäts- und Selbstbestimmungsrechts dar. Welche Argumente für und gegen eine Anerkennung der Migration als Menschenrecht auf dem Spiel stehen, gilt es folglich auszuloten.

Zunächst sollten jedoch zwei wichtige Voraussetzungen erklärt werden. Erstens dreht sich die ethische Diskussion um das Problem, das Phänomen Migration mit universellen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenwürde, (kollektiver und individueller) Selbstbestimmung sowie territorialer Souveränität zu vereinbaren. Solche Prinzipien sind Menschenrechte im Sinne von moralischen Normen. Sie sind universell, weil sie alle Menschen gegenüber allen anderen Menschen weltweit

verpflichten. Es wird zum Beispiel nicht diskutiert, ob Staaten ein positives Recht auf Ausschluss haben – dass sie es haben, ist indiskutabel –, sondern ob sie es haben sollen, ob sie moralisch verpflichtet sind, ihr Ausschlussrecht zu rechtfertigen, und wem sie eine Rechtfertigung schuldig sind: Staatsbürger*innen und/oder Nicht-Staatsbürger*innen, politischen und rechtlichen Instanzen usw. (Cassese 2016: 12). Zweitens gelten Nationalstaaten in der Regel als moralische Personen und erfüllen eine Doppelfunktion. Zum einen sind sie moralische Träger von bestimmten Rechten, etwa auf Selbstbestimmung und Souveränität, die sie gegenüber anderen Staaten, supranationalen Instanzen, Bürger*innen und Nicht-Bürger*innen ausüben. Zum anderen sind Staaten die Adressaten menschenrechtlicher Ansprüche, also diejenigen Instanzen, die Menschenrechte kodifizieren, verletzen bzw. verrichten und die von Individuen und supranationalen Instanzen zur Rechenschaft gezogen werden.

Die angloamerikanische Open-Borders-Debatte: Kommunitarismus versus Liberalismus

Ausgangspunkt der englischsprachigen Open-Borders-Debatte ist ein Kapitel aus Michael Walzers Monografie «Spheres of Justice» von 1983, in dem er das Recht auf «Mitgliedschaft und Zugehörigkeit» diskutiert (Walzer 2017). Das Buch gilt als kommunitaristischer Gegenentwurf zu liberalen Positionen, die in der US-amerikanischen politischen Theorie der 1970er Jahre insbesondere durch die breite Resonanz auf John Rawls' bahnbrechende Schrift «Eine Theorie der Gerechtigkeit» (Rawls 1979) einen neuen Aufschwung erfuhren. Rawls' politischer Liberalis-

mus stellt das Individuum als grundlegende Einheit und Ausgangspunkt für jeden moralischen Anspruch auf gleichen Zugang zu zentralen gesellschaftlichen wie natürlichen Ressourcen dar. Jedes Individuum, unabhängig von seinen sozialen oder kulturellen Eigenschaften, besitzt nach liberalen Ansichten gleiche moralische Fähigkeiten und Rechte. Dagegen unterstreicht der Kommunitarismus die Tatsache, dass der Mensch im Wesentlichen ein *zoon politikon* ist: historisch situiert und von Geburt an einem kulturellen wie soziopolitischen Raum zugehörig. Ziel der Politik ist daher für Vertreter*innen des Kommunitarismus weniger die Verteidigung individueller Freiheiten als vielmehr die Errichtung guter, gerechter Gemeinschaften durch kollektive Prozesse, in denen gemeinsame Normen und Ziele definiert werden. In «Mitgliedschaft und Zugehörigkeit» wendet Walzer diesen Grundgedanken an, um das staatliche Recht auf Ausschluss zu legitimieren. Aufgrund ihres Selbstbestimmungsrechts seien politische Gemeinschaften dazu berechtigt, neue Mitglieder, also «Fremde», aufzunehmen oder auszuschließen. Diese Entscheidung sei gebunden an bereits bestehende, konkrete Beziehungen zu den potenziellen neuen Mitgliedern, unterstehe dennoch dem allgemeinen Prinzip der gegenseitigen Hilfe und der Gastfreundschaft gegenüber Menschen in Not (Walzer 2017: 31). Politische Gemeinschaften sieht Walzer mit einer übergreifenden nationalen Gesinnung nach außen relativ geschlossen bei gleichzeitiger kultureller Diversität im Innern (ebd.: 39f.). Politische Gemeinschaften sollten aber keine zwanghafte Mitgliedschaft bedeuten. So räumt Walzer ein Recht auf Auswanderung ein, mit dem aber das Recht auf Im-

migration nicht symmetrisch korrespondiere.

Die entgegengesetzte liberale Position zu Walzers Migrationsethik formuliert zuerst der seit 1985 in Toronto lebende politische Philosoph Joseph Carens in seinem bekannten Aufsatz «Aliens and Citizens: The Case of Open Borders» (Carens 1987). In diesem mittlerweile erweiterten und nun auch auf Deutsch vorliegenden Text stellt Carens die Hauptargumente für die Anerkennung eines universellen und individuellen Rechts auf globale Bewegungsfreiheit dar. «Grenzen haben Wachposten und die Wachposten haben Schusswaffen», lautet das Credo von Carens' Plädoyer für offene Grenzen (Carens 2017: 166). Mobilität sei in Zeiten extremer globaler Ungleichheiten zu einem feudalen Geburtsprivileg geworden. Zu den strukturellen Vor- und Nachteilen, die an den Geburtsort gebunden sind, gehöre insbesondere die Einschränkung oder die Möglichkeit der Bewegungsfreiheit. Diese ist für Carens und die Befürworter*innen der Open-Borders-Position ein universelles, grundlegendes Recht, universell, weil es jedem Menschen zusteht, und grundlegend, weil es andere elementare Rechte ermöglicht, etwa auf Chancengleichheit sowie auf politische und gesellschafts-ökonomische Gleichheit. Eine Einschränkung dieses fundamentalen Rechts erfordert daher eine Rechtfertigung nicht nur gegenüber den Staatsbürger*innen, sondern auch gegenüber Einwanderungswilligen, weil alle einen gleichen moralischen Wert haben.

Carens nennt drei Hauptargumente für *open borders*. Das erste Argument gründet auf dem Prinzip der Freiheit, die beiden weiteren basieren auf dem der Gleichheit. Das Recht, ohne äußere Hin-

dernisse zu gehen, wohin man möchte, stelle erstens eine zentrale menschliche Freiheit dar. Dieses Recht ermögliche die Aufrechterhaltung der individuellen Autonomie bei der Suche nach der optimalen Umgebung, um die eigenen Fähigkeiten und Kompetenzen zu entwickeln und zu entfalten sowie das eigene Glück zu verfolgen, und es sollte bewahrt werden. Freizügigkeit befördere zweitens einen gleichberechtigten, grenzüberschreitenden und staatsübergreifenden Zugang zu sozialen Chancen, und somit trage sie drittens zur Verringerung von bestehenden politischen, sozialen und ökonomischen Ungleichheiten bei.

Insbesondere die beiden Gleichheitsargumente werden von den Gegner*innen der Open-Borders-Position mit dem sogenannten Braindrain-Argument erwidert: Von einer Öffnung der Grenzen und einer liberalen Einwanderungspolitik würden nicht die Ärmsten der Armen profitieren, denen die finanziellen, kulturellen und auch physischen Ressourcen zur Auswanderung fehlten, sondern die privilegierten Mittelschichten in den ärmeren Ländern. Diese Länder verlören somit ihre qualifizierten Arbeitskräfte und die Situation für die geringer ausgestatteten Bevölkerungsteile im globalen Süden verschlechtere sich weiter. Mit diesem Argument wird Migrant*innen eine fehlende Verantwortung gegenüber ihren eigenen Staatsgenoss*innen unterstellt und «freiwillige» Migration als Flucht vor moralischen Verpflichtungen angeprangert (für die Verteidigung des Braindrain-Arguments vgl. z. B. Miller 2017; Nida-Rümelin 2017a).

Das Braindrain-Argument kann empirisch demontiert werden, denn es handelt sich um eine Behauptung und nicht um einen Fakt. Es gibt bis heute keinen empirisch

fundierten Beweis für die These, dass die Auswanderung qualifizierter Menschen negative Auswirkungen auf die in den Ländern verbleibenden Menschen hat. Um das zu überprüfen, müsste eine Reihe unterschiedlicher Faktoren längerfristig und vergleichend analysiert werden. Evaluert werden müssten die tatsächliche Zahl der qualifizierten Auswanderer*innen, die Art ihrer Qualifizierung sowie die Zahl derjenigen, die sich nicht in ihren Herkunftsländern, sondern erst im Ausland qualifizieren, die Zahl derer, die in ihre Länder zurückkehren oder transnationale Netzwerke zwischen Ankunfts- und Herkunftsländern aufbauen und hohe Summen in ihre Herkunftsländer rücküberweisen usw. Aus Carens' moralischer Sicht ist das Braindrain-Argument zudem aus zwei Gründen höchst fragwürdig, denn auch wenn Bewegungsfreiheit nicht als einziges Mittel zur Bekämpfung globaler Ungleichheiten betrachtet werden kann, steht sie nicht mit anderen Maßnahmen, wie etwa einem umfangreichen Ressourcentransfer oder einer Reform der Weltwirtschaftsordnung, in Konflikt (Carens 2017: 174). Außerdem wäre, selbst wenn das Braindrain-Argument begründet wäre, daraus nicht zu schlussfolgern, dass reiche Staaten das Recht auf Auswanderung von Menschen aus ärmeren Staaten negieren könnten oder müssten (vgl. weiterführende Literatur in Cassee 2016: 187–192).

Während der Rückgriff auf das Gleichheitsprinzip in den liberalen Plädoyers für offene Grenzen die Braindrain-Diskussion provoziert, wird das Prinzip der individuellen Freiheit meist im Kontext von personalen Autonomiekonzepten debattiert.³ Carens' Strategie zielt hier darauf ab, die bestehende Trennung zwischen innerstaatlicher und globaler

Freizügigkeit moralisch für ungültig zu erklären (Carens 2017: 184f.). Wenn die innerstaatliche Freizügigkeit bereits ein kodifiziertes Menschenrecht ist (Art. 13 der UN-Erklärung der Menschenrechte von 1948 und Art. 12 des Internationalen Sozialen Paktes von 1966), sollte dies auch im Fall von transnationaler Freizügigkeit gelten. Denn moralisch betrachtet gibt es keinen Grund, einen Wohnortswchsel von München nach Berlin zum Menschenrecht zu erklären, weil es das Interesse der Individuen schützt, ihre Lebensbedingungen zu verbessern und ihre personale Autonomie zu stärken, aber einen Wohnortswchsel von Aleppo nach Freiburg, der im selben Interesse stattfindet, nicht als Menschenrecht anzusehen (dazu auch Oberman 2013). Gegner*innen dieser Position bestreiten schon die erste Annahme, dass Freizügigkeit und personale Autonomie als Menschenrechte angesehen werden sollten: Sie seien zwar wichtige Elemente für die Selbstverwirklichung, aber keine unabdingbaren Menschenrechte (Miller 2007: 163f.).

Wenn diese Positionen für und gegen *open borders* zusammenfassend so zugespitzt werden könnten, dass die erste auf dem kollektiven Recht, die zweite auf dem individuellen Recht auf Selbstbestimmung gründet, haben sich in den vergangenen Jahren mehrere Zwischenpositionen herausgebildet, die *open borders* aufgrund von kollektiven Rechten verteidigen oder aus individueller liberaler Sicht ablehnen. Eine dieser Zwi-

³ Referenz ist hier die Definition von personaler Autonomie von Joseph Raz. Drei Bedingungen charakterisieren ein gelungenes, selbstbestimmtes Leben: Menschen sollten über die notwendigen mentalen Fähigkeiten verfügen, um ihre Lebensformen selbst bestimmen zu können, sie müssen eine angemessene Auswahl an Optionen haben und sie müssen unabhängig vom nötigen Willen Dritter über ihre Lebensform entscheiden können (sh. Cassee 2016: 225).

schenpositionen vertritt Arash Abizadeh (2017), ein politischer Theoretiker an der McGill University of Montreal. Gegen die Einschränkung der globalen Bewegungsfreiheit wendet er ein, sie verletze nicht nur die Normen der Freiheit und der Chancengleichheit, sondern auch das demokratische Prinzip der Volkssouveränität. Weder aus demokratietheoretischen Gründen sei die Schließung von Grenzen gerechtfertigt noch zur Bewahrung einer politisch und kulturell einheitlichen Ordnung, wie Walzer behauptet, denn der Demos der Demokratien sei prinzipiell unbegrenzt. Staatsbürgerrechte seien nicht die Folge des formalen Staatsbürgerstatus, sondern Objekt politischer Auseinandersetzungen, an denen auch Migrant*innen (im Sinne von formalen Nicht-Bürger*innen) beteiligt seien. Abizadeh nennt hier konkret die Kampagnen «Solidarity Across Borders» und «Kein Mensch ist illegal» (ebd.: 100). Indem Migrant*innen der politischen staatlichen Macht unterworfen sind, sind sie auch Teil der Macht und in diesem Sinne Teil des volkssouveränen Demos. Weil die Grenzkontrolle ein Objekt der politischen Auseinandersetzung ist, müsse auch Migrant*innen diesbezüglich ein Mitspracherecht eingeräumt werden, bzw. auch ihnen gegenüber müsse eine Einschränkung ihrer personalen Autonomie gerechtfertigt werden (ebd.).

Abizadehs Analyse bezieht als Träger*innen/Adressat*innen der Rechtfertigungspflicht bei Migrationseinschränkungen weder nur die formellen Bürger*innen eines Staates noch das universelle Individuum mit ein, sondern alle konkreten Akteur*innen, die von politischen Prozessen betroffen sind. Seine Argumentation kann einerseits gegen die Position für ein Recht auf Ausschluss à la Walzer

angeführt werden, die aus dem Kreis der Adressat*innen einer Rechtfertigungspflicht all jene ausschließt, die de facto oder potenziell Bürger*innen sind, ohne die formale oder volle Staatsbürgerschaft zu genießen. Abizadehs demokratischer Einwand kann andererseits gegen die Gefahr eines abstrakten Universalismus à la Carens verwendet werden, da er nicht abstrakte Individuen, sondern konkrete Akteur*innen und Kämpfe um die Grenzöffnung/-schließung berücksichtigt.

Eine zweite Position zwischen Liberalismus und Kommunitarismus gegen *open borders* wird auch «liberaler Nationalismus» genannt (Kymlicka 1999: 7–46; Cassee 2016: 16f.). Diese Position zielt auf die Begründung einer Vereinbarkeit zwischen kollektiven Selbstbestimmungsrechten und individuellem Autonomieprinzip. Zu den bekanntesten Vertreter*innen des liberalen Nationalismus gehört David Miller, der seit 1979 Professor für politische Theorie an der Oxford University und Experte für staatliche Marktökonomietheorien sowie Theorien sozialer und globaler Gerechtigkeit ist. Ähnlich wie Walzer argumentiert Miller für die Einhaltung eines staatlichen Rechts auf Ausschluss, allerdings aus liberalen und utilitaristischen Gründen: Jede*r, der/die einer staatlichen Autorität unterworfen sei, profitiere von ihrem Schutz. Territoriale Rechte implizierten staatliche Souveränität und das Recht auf Ausschluss, Anspruch auf territoriale Rechte hätten die «nationalen Völker». Das sind für Miller diejenigen Gruppen, die über die Jahrhunderte hinweg durch die Besiedlung und Bearbeitung eines Territoriums ein Eigentumsrecht erlangt hätten. Immigrant*innen zählt Miller daher nicht zum «nationalen Volk». Sie sei-

en dennoch der Souveränität ihrer Ankerländer unterworfen und müssten mit einer möglichen Abschiebung rechnen. Staaten sollten aber dennoch auf die Menschenrechte und -würde achten. Miller räumt also ein Recht auf Asyl ein, spricht Geflüchteten aber kein «absolutes Recht» zu, «an einem sicheren Ort aufgenommen zu werden» (Miller 2017: 94), geschweige denn ein Recht auf Selbstbestimmung in den Zielländern. Die Verteilung von Geflüchteten liege in der Verantwortungskompetenz aller Staaten, die einen Zufluchtsort bieten können. Dies müsse, betont Miller, nach einem gerechten Verteilungssystem geschehen, wobei Kriterien wie das Bruttoinlandsprodukt, die Bevölkerungsdichte, die kulturelle Nähe zu bestimmten Gruppen von Geflüchteten usw. eine relevante Rolle spielten. Aber eine absolute staatliche Pflicht zur Aufnahme von Menschen in Not gebe es nicht (ebd.: 92).

Auch der kanadische Professor Will Kymlicka, einer der bekanntesten liberalen politischen Theoretiker multikultureller Gesellschaften, spricht sich für die Einschränkung der globalen Bewegungsfreiheit aus Gründen der nationalen Zugehörigkeit aus. Die individuelle Freiheit bzw. Autonomie bei der Entwicklung der eigenen Lebensform setze, so Kymlicka, die Existenz von gesellschaftlich und kulturell homogenen Räumen voraus, die als mögliche Zugehörigkeitgemeinschaften von freien Individuen gewählt werden könnten (Kymlicka 1999). Es ist hier allerdings wichtig zu betonen, dass Kymlicka seine Thesen in Auseinandersetzung mit dem transkulturellen kanadischen Kontext entwickelte, insbesondere mit Blick auf die Perspektive der kolonisierten indigenen Bevölkerungen in Kanada (*first nations*), die keine Migrationserfahrung

im engeren Sinne erlebten, sondern teils bis heute um Landrechte und kulturelle Autonomie innerhalb kolonisierender Nationalstaaten kämpfen (ebd.: 88f.). Es ist *dieses* kollektive Selbstbestimmungsrecht der vom «Verschwinden» bedrohten Völker (wie die *first nations* in Kanada), das als Antwort auf die Dekolonisierungskämpfe in afrikanischen, asiatischen, latein- und nordamerikanischen Ländern entstand, im Sozialpakt von 1966 verankert wurde und auf das Kymlicka sich bezieht. Gegner*innen der Open-Borders-Position aus den Ländern des globalen Nordens, die sich damit von einer imaginierten «Invasion» von Migrierenden aus ehemaligen Kolonien zu schützen beabsichtigen, sollten dieses Recht daher mindestens mit Vorsicht in Anschlag bringen. Denn die Lebensbedingungen der Bevölkerungen des globalen Nordens unterscheiden sich nicht nur von den noch in (post-)kolonialen Abhängigkeitsverhältnissen stehenden Bevölkerungen. Die Lebensbedingungen der meisten Menschen im globalen Norden sind vielmehr das Produkt ebendieser strukturell vorherrschenden (post-)kolonialen Verhältnisse.

Migrationsethik im deutschsprachigen Raum

Die Rezeption der hier dargestellten Debatte im deutschsprachigen Raum ist relativ neu und scheint sich in zwei Richtungen zu entwickeln. Vertreter*innen der ersten Strömung beschäftigen sich vor allem mit der Übersetzung zentraler Texte aus der englischsprachigen Diskussion mit allen hier genannten Perspektiven des Für und Wider durchlässiger Grenzen und der Anerkennung der globalen Migration als Menschenrecht. Übertragungen der migrationsethischen

Debatte aus dem anglophonen Raum werden meist mit der Anmerkung versehen, dass die diskutierten moralischen Probleme nach dem Sommer 2015 und der Ankunft Tausender Geflüchteter aus Syrien und anderen nordafrikanischen Gebieten über die Balkanroute nach Deutschland nun auch hier spürbar und akut geworden seien. Die relevanteste Publikation dieser Art stammt von Frank Dietrich (2017), der seit 2012 Professor für politische Philosophie und Ethik an der Universität Düsseldorf ist.

Die zweite Strömung dieser Ideenzirkulation zielt eher darauf, ausgehend von der angloamerikanischen Diskussion eine lokale Perspektive weiterzuentwickeln. Eine der ersten Bestrebungen in diese Richtung unternahmen schon im Jahr 2012, also noch vor der «Flüchtlingskrise», Anna Goppel und Andreas Cassee, die heute beide an der Universität Bern tätig sind. Neben der Übersetzung einiger zentraler englischer Texte nahmen sie in dem Sammelband «Migration und Ethik» auch die Perspektive deutscher Philosoph*innen auf (Cassee/Goppel 2012). Darunter ist insbesondere die Position von Bernd Ladwig zu nennen, Professor für politische Theorie am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin (Ladwig 2012). In der Debatte um *open borders* nimmt er eine Zwischenposition ein. Einerseits erkennt er globale Bewegungsfreiheit als gerechtigkeitsrelevant und als Grundrecht an, sowohl im Hinblick auf die Möglichkeit, individuelle Lebensbedingungen angesichts globaler Ungleichheiten zu verbessern, als auch unter dem Aspekt, individuelle Grundfreiheiten zu schützen. Hier unterscheidet er nur graduell, nicht substanzuell zwischen Flucht und freiwilliger Migration (ebd.: 71). Andererseits erachtet er es für

legitim, Migration einzuschränken und zwar nicht nur, wenn eine gerechte politische Ordnung (*Demos*) zu kollabieren droht, sondern auch, wenn diese politische Ordnung ihren spezifischen nationalstaatlichen Charakter verliere. Er geht von der Prämisse aus, dass individuelle Rechte nicht per se gelten, sondern ein organisiertes System von Institutionen benötigt wird, um sie garantieren zu können. Das individuelle Recht auf Einwanderung müsste daher mit dem Erlangen einer «effektiven Mitgliedschaft» innerhalb gerechter Ordnungen koordiniert werden, denn diese Mitgliedschaft (Staatsbürgerschaft) sei ein «knappes Gut». Sie sei insbesondere an das Funktionieren des Bildungs- und Gesundheitssystems gebunden und setze gute Kenntnisse der Sprache der Einwanderungsländer voraus (ebd.: 84f.). Problematisch an Ladwigs Position ist, dass er Staaten als kulturelle, (sprachlich) homogene Ordnungen und den *Demos* als Zusammenhang der formalen Mitglieder betrachtet, wobei nur die Neuankömmlinge mit dem knappen Gut der Staatsbürgerschaft rechnen und Anstrengungen zum Erlangen einer effektiven Mitgliedschaft, sprich sozialer Rechte, unternehmen müssten. Dieses Problem behandeln andere Beiträge des Sammelbandes, die die Kopplung politischer Rechte (insbesondere des Wahlrechts) an die formale Staatsbürgerschaft wegen der daraus resultierenden Exklusion von Migrant*innen aus dem System der politischen (und oft auch sozialen) Rechte kritisch betrachten (Goppel 2012; Zurbuchen 2012; Celikates 2012).

Eine der wenigen Positionen für die Anerkennung des Menschenrechts auf Migration in der deutschsprachigen Migrationsethik vertritt Andreas Cas-

see in seiner Dissertation «Globale Bewegungsfreiheit. Ein Plädoyer für offene Grenzen» (Cassee 2016). Cassee ist auch einer der wenigen ethischen Philosoph*innen, die sich im Spektrum der kritischen Migrationsforschung, insbesondere im Netzwerk KritNet engagieren.⁴ In seiner Schrift entwirft Cassee eine systematische Diskussion über das Recht auf Migration in kritischer Auseinandersetzung mit Rawls und in Anlehnung an liberale Theorien zur personalen Autonomie. Das Recht auf Migration sei, Cassee zufolge, zunächst als «negatives moralisches Anspruchsrecht» zu verstehen. Staaten seien demnach nicht dazu verpflichtet, Einwanderung zu befördern, aber sie dürften Einwanderung auch nicht mit Zwangsmitteln behindern. Welche sozialen wie politischen Rechte dem Recht auf globale Bewegungsfreiheit folgen, überlässt Cassee den Staaten selbst. Aber er schlägt vor, Migrant*innen, die sich in den Ankunftsstaaten niederlassen, gleiche Rechte und Pflichten wie den Staatsbürger*innen zu gewähren (ebd.: 212f.). Das Recht auf globale Bewegungsfreiheit sei außerdem nicht absolut, aber nur in solchen Fällen einzuschränken, in denen eine reelle und extreme Gefahr für die internationale und lokale Ordnung bestehe. Dies gelte auch für die innerstaatliche Bewegungsfreiheit, die beispielsweise in privaten Räumen nicht gilt oder aus Sicherheitsgründen beschränkt werden kann. Denn schließlich, so Cassee, handele es sich bei der Bewegungsfreiheit um ein allgemeines Recht, das für alle gilt, nicht nur für potenzielle Asylbewerber*innen. Abgesehen von vereinzelten Positionen, wie derjenigen von Cassee, kann behauptet werden, dass im Rahmen der deutschsprachigen Migrationsethik die Mehrheit

der Stellungnahmen eher die konservative Linie gegen eine Anerkennung der Migration als Menschenrecht vertritt. Exemplarisch hierfür stehen die Ausführungen von Konrad Ott (2016) und Julian Nida-Rümelin (2017a, 2017b). Ott ist Professor für Philosophie und Ethik der Umwelt an der Universität Kiel. Sein Pamphlet «Zuwanderung und Moral» entstand offensichtlich als eine spontane Reaktion auf die als Bedrohung wahrgenommene «Flüchtlingskrise» und ist als Versuch zu sehen, die damals entstandene Willkommenskultur zu diskreditieren, die Ott sogar als eine mögliche Fluchtursache identifiziert: «Die Transparente mit dem Slogan «Refugees Welcome» sind weltweit zu sehen und werden als Indizien interpretiert, dass es sich lohnt, aufzubrechen.» (Ott 2016: 14) Otts diskursive Strategie besteht darin, zwei moralische Einstellungen – für und gegen *open borders* – zu differenzieren und zwei konkurrierende Gruppen von gesellschaftlichen Akteur*innen, Institutionen und Migrationspolitiken zu verorten. Unter einem philosophischen und scheinbar neutralen Blickwinkel bezieht Ott offensichtlich Partei und liefert dadurch eine höchst polarisierende und polemisierende Legitimation der europäischen Abschottungspolitik. Befürworter*innen von offenen Grenzen bezeichnet Ott als «Gesinnungsethiker» und subsumiert unter diesen Begriff links orientierte Akademiker*innen, Redaktionen linker Zeitschriften, die Parteien DIE LINKE und die Grünen, Christ*innen und all jene, die sich mit dem Slogan «Refugees Welcome» identifizieren. Im Feld der Philosophie rechnet Ott zu dieser Kategorie normative Individualisten wie Carens

⁴ Siehe <http://kritnet.org/>.

(ebd.: 42f.) und poststrukturalistische politische Philosoph*innen, die sich einer neomarxistischen politischen Philosophie des Aufnahmestands (Agamben, Žižek, Balibar, Rancière usw.) verpflichtet fühlen (ebd.: 47f.). Sie würden Geflüchtete aufnehmen wollen, die Unterscheidung zwischen freiwilliger Migration und Flucht über Bord werfen, ein System der Verteilung von Geflüchteten in verschiedene Aufnahmeländer für unmoralisch erklären und die Verantwortung für das Ertrinken von Menschen im Mittelmeer der EU anstatt den «Schleppern» zuschieben. Seenotrettung helfe Menschen nicht vor dem Ertrinken, sondern kurble den «Menschenschmuggel» an, so Ott (ebd.: 25). Auf die andere Seite stellt Ott die «Verantwortungsethiker», als deren Vertreter er sich offensichtlich selbst begreift. Diese seien stärker an Ergebnissen und weniger an prinzipiellen Maximen des Handelns orientiert. Pragmatisch, verantwortlich und sachlich seien sie vertreten im Rechtssystem, in politischen Institutionen, in liberal-konservativen Forschungseinrichtungen und Medien, in der SPD und der Union (ebd.: 52). Aus pragmatischen Gründen würden die «Verantwortungsethiker» die geltende Differenzierung zwischen Asylsuchenden und Migrant*innen aufrechterhalten wollen. Es gebe eine moralische Pflicht nur gegenüber Geflüchteten und Asylsuchenden, sie aufzunehmen oder eine Ablehnung ihres Antrags auf Asyl zu rechtfertigen. Migration sei letztlich weder ein Menschenrecht noch eine Bereicherung für die Aufnahmegesellschaften, sondern ein kleineres oder größeres Übel der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung. Wenn Migration aus moralischen Gründen nicht komplett gestoppt werden

könne, dann müsse sie möglichst stark eingegrenzt und so gelenkt werden, dass die für Ott anthropologisch verankerte «Disposition zur Xenophobie» nicht aufbreche (ebd.: 65).

Zu ähnlichen Positionen, allerdings von anderen moralphilosophischen Prämissen ausgehend, kommt auch der politische Philosoph Julian Nida-Rümelin, der eine hohe Deutungsmacht im deutschsprachigen intellektuellen und philosophischen Umfeld besitzt.⁵ In seiner Schrift zur Migration vertritt er eine Politik der geschlossenen Grenzen aus einer kosmopolitischen, universalistischen Position (Nida-Rümelin 2017b). Kosmopolitik interpretiert Nida-Rümelin als Theorie und Praxis, in der die Kriterien einer gerechten, globalen politischen Ordnung diskutiert und festgelegt werden (ebd.: 711). Er vertritt dabei eine republikanische Idee von Kosmopolitik, die sich auf Immanuel Kant bezieht und nicht für die Abschaffung der Nationalstaaten, sondern für die Gründung einer Föderation von in sich autonomen Nationalstaaten plädiert. Auch wenn Nida-Rümelin sich bemüht, seine kosmopolitische Position als Überwindung der Spaltung zwischen universalistisch-liberalen und kommunitaristischen Linien darzustellen (s. auch Nida-Rümelin 2017a: 66–82), kommt er doch zu ähnlichen Ergebnissen wie die bereits dargestellten Stellungnahmen für ein Recht auf Ausschluss: Die Migration von Personen, die transnationale Zirkulation von Waren, der Arbeitsmarkt

⁵ Julian Nida-Rümelin ist seit 2004 Professor für Philosophie an der Universität München. Von 2001 bis 2002 war er Kulturstaatsminister in der damaligen Regierung Schröder. Danach setzte er seine kulturpolitische Tätigkeit an verschiedenen Stellen fort: von 2009 bis 2013 als Vorsitzender des Parteivorstands und als Mitglied der Grundwertekommission der SPD sowie seit 2013 als Vorstandsvorsitzender des Kulturforums der Sozialdemokratie. Auch bei zentralen philosophischen Institutionen wie der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (von 2009 bis 2011) war Nida-Rümelin in leitenden Positionen tätig.

und die ökonomische Produktion sollten von den Interessen der Nationalstaaten ausgehend reguliert werden. Staaten hätten, argumentiert Nida-Rümelin, aufgrund ihres Rechts auf Selbstbestimmung auch ein Recht auf Ausschluss. Noch stärker als die liberalen Nationalisten beschreibt Nida-Rümelin staatliche Selbstbestimmung als logische und moralische Erweiterung der individuellen Autonomie. In einzelnen Beiträgen vergleicht er Geflüchtete mit Eindringlingen in private Räume (Nida-Rümelin 2017b: 716) oder das Selbstbestimmungsrecht der Staaten in Fragen der Migration mit dem Abtreibungsrecht von Frauen (ebd.: 719).

In seiner jüngsten Monografie stützt sich Nida-Rümelin weniger auf das Prinzip der Selbstbestimmung, sondern mehr auf Prinzipien globaler Gerechtigkeit, der Armutsbekämpfung und Ablehnung von Krieg (Nida-Rümelin 2017a). Seine Hauptthese folgt dem Braindrain-Argument: Offene Grenzen und Migration seien nicht die richtige Antwort auf globale Ungleichheit und sogar kontraproduktiv für die Bekämpfung globaler Armut (ebd.: 24), Migration sei vielmehr durch den Transfer von Ressourcen in die ärmeren Weltregionen zu kontrollieren. Nida-Rümelin zielt auf eine menschenrechtliche Neuausrichtung in den europäischen Migrationsregimes. Entsprechend sind seine «Postulate», die er im Schlusskapitel darlegt, im Stil eines ethischen Traktats formuliert: Gestalte die Migrationspolitik so, dass sie zu einer humaneren, gerechteren Welt beiträgt, dass sie nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung wahrgenommen wird, dass sie mit dem Selbstbestimmungsrecht der jeweiligen Völker verträglich ist, dass sie den sozialen Strukturen der Auf-

nahme- und Herkunftsländer nicht schadet (ebd.: 142–156). Doch wenn Nida-Rümelin konkrete Vorschläge formuliert, führen diese Postulate zu einer konservativen Migrationspolitik, in der letztlich die Staaten des globalen Nordens und nicht alle Menschen als höchste moralische Instanzen gelten. Nida-Rümelin zufolge seien Einwander*innen nicht genauso zu behandeln wie Bürger*innen (ebd.: 108f.), die Errichtung von Lagersystemen in den Transitzonen für Kriegsgeflüchtete sei verantwortungsethisch gerechtfertigt (ebd.: 119) und «Wirtschaftsmigration» sei im Interesse der reichen Ankunftsländer und aufgrund des Braindrain-Effekts in den ärmeren Herkunftsländern nur bedingt zu akzeptieren (ebd.: 141).

Die Positionen in der Open-Borders-Debatte veranschaulichen eine Pattsituation: Entweder wird das Postulat ernst genommen, dass alle Menschen gleichen moralischen Wert besitzen und gleiche Rechte auf die Verwirklichung ihres Glücks und ihrer personalen Autonomie haben, dann müssen Staaten diese Rechte garantieren bzw. die Nichteinhaltung dieser Rechte auch moralisch und nicht nur pragmatisch rechtfertigen. Oder aber das Postulat offener Grenzen wird nicht als absolut gesetzt, da kollektive Staatsrechte auf Selbstbestimmung als stärker gelten und Menschen in verschiedene Kategorien – freiwillige Migrant*innen, Flüchtlinge, Migrant*innen, Staatsbürger*innen und Fremde – eingeteilt und mit verschiedenen Rechten, Chancen, Ressourcen und letztlich moralischen Werten ausgestattet werden.

Der Unterschied zwischen Flucht und freiwilliger Migration scheint heute eine unüberwindbare, quasi natürliche Grenze zu repräsentieren. Dass dem nicht so

ist und dass es genau darum geht, diese Unterscheidung zu hinterfragen und zu überwinden, steht im Zentrum der Frage, ob Migration als Menschenrecht anerkannt werden sollte. Darauf werde ich später zurückkommen. Doch zu-

nächst möchte ich einen weiteren Strang der Diskussion betrachten, in dem Menschenrechte nicht primär moralische Imperative oder äußere Grundlage des Rechts, sondern vor allem transnationale Gesetzesnormen sind.

3 BESTREBUNGEN UM MENSCHENRECHTLICHE IMPLEMENTIERUNGEN DES MIGRATIONSRECHTS

In der Debatte um Migration als Menschenrecht gibt es auch eine starke juristische (legalistische) Perspektive. Hier wird nicht wie in der Migrationsethik das Problem der Vereinbarung zwischen universellen, moralischen Prinzipien und konkreten rechtlich-politischen Prozessen fokussiert, sondern das Problem der Lücken, das heißt der Fragmentierung und Widersprüchlichkeit verschiedener Ebenen und Instanzen des Migrationsrechts, beispielsweise im Verfassungsrecht, Völkerrecht, EU-Recht usw.

Diese Fragmentierung, so wird aus legalistischer Sicht kritisiert, führe dazu, dass transnationale Menschenrechtsnormen zugunsten von anderen, in der Regel staatlichen Instanzen stets umgangen und schließlich verletzt würden. Der juristische Diskurs um Migration als Menschenrecht beharrt daher auf der Gesetzeskraft der Menschenrechte, auf ihren Charakter bindender Verträge für die ratifizierenden Staaten und schließlich auf ihrer Kontrollfunktion gegenüber staatlichen wie auch transnationalen Migrationspolitiken.

In diesem Kapitel werde ich mich auf einige Stellungnahmen von Jurist*innen konzentrieren, die als kritisches Korrektiv zum europäischen Migrationsregime an die Menschenrechtskonventionen appellieren. Die Autor*innen der im Folgenden betrachteten Veröffentlichungen sind zumeist kritische Jurist*innen, die sich an ein rechtswissenschaftliches, aber politisch informiertes Publikum richten und die sowohl im universitären Feld als auch als Rechtsberater*innen von Nichtregierungsorganisationen (NGOs), Menschenrechtsorganisationen und parla-

mentarischen Kommissionen tätig sind. Als repräsentativ für den deutschsprachigen Raum können Andreas Fischer-Lescano, Professor und Direktor des Zentrums für europäische Rechtspolitik an der Universität Bremen, und Jürgen Bast, Professor für öffentliches Recht und Europarecht an der Universität Gießen sowie Direktor des dortigen Ausbildungszentrums für studentische Asylrechtsberatung «Refugee Law Clinic», genannt werden.

Von den Autor*innen des juristischen Diskurses um Menschenrechte und Migration im englischsprachigen Raum berücksichtige ich Violeta Moreno-Lax, Senior Lecturer für Rechtswissenschaft und Immigrationsrecht an der Queen Mary University of London. Ihre Interventionen zielen darauf, die Anwendungspraxis des Rechts auf Grenzkontrollen und Ausschluss durch Staaten mithilfe der europäischen, menschen- und völkerrechtlichen Konventionen zum Schutz vulnerabler Personen und Gruppen auf ihre Vereinbarkeit zu überprüfen.

Die Rechtsfigur der Exterritorialität

Eine wichtige Rechtsfigur ist hierbei die Exterritorialität des in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 verankerten Non-Refoulement-Prinzips (Nichtzurückweisungsprinzip). Als Hauptinstrument des Flüchtlingsschutzsystems gilt dieser Grundsatz für Geflüchtete, die sich außerhalb ihrer Herkunftsländer aufhalten und das Territorium erreicht haben, auf dem sie einen Schutzpunkt finden und Asyl beantragen können. Die Definition der Grenze dieses Territoriums ist jedoch ein stark umkämpftes Terrain. Juristische

Plädoyers für menschenrechtliche Implementierungen des Migrationsrechts streben danach, das Non-Refoulement-Prinzip extraterritorial, also auch auf Hoher See, in Drittstaaten (Herkunfts- und Transitstaaten auf den Migrationsrouten) und jenseits der zum Staatsgebiet zählenden Küstengewässer (zwölf Seemeilen) geltend zu machen.

Diese Plädoyers erklären auf der Basis der Genfer Flüchtlingskonvention und verschiedener Völkerrechtspakte⁶ die Versuche, extraterritoriale Zonen innerhalb des eigenen Landesgebietes durch innerstaatliche Regelungen zu errichten, uneingeschränkt für rechtswidrig. Außerdem weisen Befürworter*innen der extraterritorialen Geltung des Nicht-Abweisungs-Prinzips darauf hin, dass nicht der physische Ort entscheidend für das Abschiebeverbot ist, sondern das Jurisdiktionsgebiet, dem Migrierende unterstellt sind und in dem eine Staatsmacht ausgeübt wird (Fischer-Lescano/Löhr 2007:8). Daraus resultiert, dass auch in sogenannten Transitländern wie Libyen und der Türkei, die bilaterale Abkommen mit der EU oder einzelnen EU-Ländern eingegangen sind, die EU sich ihrer menschenrechtlichen Verpflichtungen nicht entziehen kann. Auf Hoher See, wo die seerechtliche Flaggenhoheit gilt, sind Grenzschutzkontrollen, die von staatlichen Akteur*innen oder der EU-Grenzschutzagentur Frontex auf anderen Schiffen durchgeführt werden, als staatliche Handlungen außerhalb des nationalstaatlichen Territoriums zu betrachten. Sie seien daher, Lescano und Löhr zufolge, menschen- und völkerrechtlichen Normen, insbesondere dem Refoulement-Verbot, unterstellt: «Die Zurückweisung, das Zurückeskortieren, die Verhinderung der Weiterfahrt, das

Zurückschleppen bzw. die Verbringung in nicht-europäische Küstenländer stellt sich als Ausübung von Hoheitsgewalt dar, die die völkerrechtlichen Menschen- und Flüchtlingsrechte beachten muss.» (Ebd.: 22)

Dieses breit gefasste Verständnis des juristischen Ortes, an dem das Refoulement-Verbot gilt, ermöglicht es, das Verbot gegen jegliche Versuche aufrechtzuerhalten, es durch territoriale Begrenzungen zu schwächen oder gar zu unterminieren. Das Refoulement-Verbot stellt sich damit offensichtlich auf die Seite der Migrierenden und zielt auf deren effektiven Schutz (vgl. dazu auch Buckel 2013: 231–237).

Die Rechtsfigur des sicheren Ortes

Andere Stellungnahmen zu den menschenrechtlichen Verpflichtungen der EU-Mitgliedsstaaten bei der Grenzkontrolle, insbesondere auf Hoher See, beschäftigen sich mit weiteren Aspekten und Leerstellen im europäischen Asyl- und Migrationsrecht. Dabei werden eine Reihe von Problemen und Ambivalenzen im gegenwärtigen europäischen Migrationsregime festgestellt: das Fehlen einer einheitlichen Definition des «sicheren Ortes», wohin gerettete Menschen gebracht werden können und sollen; die Gleichsetzung von Operationen der zivilen Seenotrettung mit Menschen schmuggel und Menschenhandel; die Etablierung bilateraler Abkommen als Ersatzinstrumente für internationale menschenrechtliche Übereinkommen und als Begründung für das Entbinden von internationalen Verpflichtungen (More-

⁶ Siehe hierzu auch die Anti-Folter-Konvention von 1984, den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 und die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950.

no-Lax 2011: 174–178). Diese Ambivalenzen resultieren aus dem Konstrukt des Integrated Border Management, das seit dem Vertrag von Lissabon (2007, in Kraft seit 2009) gilt und verschiedene Teilaspekte (Grenzkontrolle, Verbrechensprävention, internationale Kooperation) sowie Rechtsordnungen unter dem System des Schengen Borders Control bündelt. Obwohl das Integrated Border Management im Einklang mit völkerrechtlichen und menschenrechtlichen Konventionen konzipiert wurde, wird es in der Regel ohne deren Beachtung umgesetzt. Dies kann insbesondere anhand der Frontex-Operationen «Hera» (I, II und III) in der Zone der Kanarischen Inseln und «Nautilus» auf der zentralen Mittelmeerroute sowie anhand der bilateralen Übereinkünfte zur Migrationskontrolle, etwa zwischen Italien und Libyen im Jahr 2008 oder zwischen der Türkei und der EU im Jahr 2016, beobachtet werden. Bei diesen Operationen wurden und werden Schiffe mit geretteten Flüchtlingen in ihre Herkunftsländer zurückgewiesen, ohne dass den Passagieren die Möglichkeit gegeben wird, sich auszuweisen und Asyl zu beantragen.

Moreno-Lax argumentiert auf der Basis des seerechtlichen Flaggenhoheitsprinzips, wonach die Hohe See als rechtsfreier Raum mit uneingeschränktem Transit- und Besuchsrecht gilt und das staatliche Recht hingegen nur an Bord Gültigkeit hat. Ausgehend von diesem Prinzip und von UN-Abkommen über das Seerecht von 1982 sowie gegen Sklaverei und Menschenhandel von 2001 kommt die Juristin zu dem Ergebnis, dass Zurückweisungen (*push backs*) von Schiffen mit geretteten Flüchtlingen sowohl auf Hoher See als auch aus dem Gebiet von zwölf Seemeilen des Staatsterritoriums

vor der Landesküste mit menschenrechtlichen Standards schlicht nicht vereinbar seien (Moreno-Lax 2011: 188). Ähnlich argumentiert Moreno-Lax in Bezug auf Search-and-Rescue-Operationen. Die Pflicht zur Rettung von Menschen in Seenot sei in verschiedenen internationalen Verträgen verankert worden und verpflichte die EU-Staaten zur Einhaltung der Flüchtlings- und Menschenrechtskonventionen. Die Wahl des «sicheren Rettungsortes» solle, Moreno-Lax zufolge, nach menschenrechtskonformen Kriterien getroffen werden: Es müsse beispielweise möglich sein, an diesen sicheren Orten nicht nur eine Unterkunft und Lebensmittel, sondern auch den Zugang zu einem funktionierenden Rechtssystem sowie zu sozialen und politischen Rechten, insbesondere zum Asylrecht, zu erhalten (ebd.: 194–200).

Die Grenzen der juristischen Perspektive auf Migration und Menschenrechte

Diese und ähnliche Bestrebungen von Jurist*innen und Rechtsphilosoph*innen sind sicherlich wichtige Instrumente für eine juristisch-politische Auseinandersetzung mit der Frage, inwiefern Migration als Menschenrecht zu betrachten sei. Sie weisen auf existierende Verträge und Gesetze hin, deren historische Entwicklung und kontrovers debattierte Auslegung die Autor*innen anhand von Einzelfällen rekonstruieren. Der vorwiegend legalistische Umgang mit Menschenrechten hat dennoch mindestens drei problematische Folgen: Erstens werden Migrationsbewegungen vorwiegend auf Flucht und erzwungene Auswanderung reduziert; zweitens werden die Menschenrechte als relevante Korrektive in der Asylpolitik, aber nicht in der allgemeinen Mi-

grationspolitik diskutiert; drittens gelten Migrierende als bloße Empfänger*innen und Objekte von Menschenrechten – als rechtlose «Schutzbedürftige» – und nicht als politische Subjekte mit Rechten. Nicht zuletzt werden Menschenrechte in diesem Diskurs als gegebene Fakten gesehen, deren Voraussetzungen, insbesondere die stark umkämpfte Unterscheidung zwischen erzwungener und freiwilliger Migration, nicht infrage gestellt werden. Unklar bleibt – sowohl in der juristischen wie auch in der ethischen Perspektive – wer die Adressat*innen dieser Stellungnahmen sind, wie diese Vorschläge tatsächlich verfolgt und politisch umgesetzt werden können sowie auch, inwiefern die Migrierenden, die *errans*, selbst als Mitdiskutant*innen und nicht nur als Objekte der Debatte um ein Menschenrecht auf Migration gelten.

Diese Fragen können aus einer politischen Perspektive auf Menschenrechte behandelt werden, die ich in den beiden folgenden Kapiteln genauer betrachten möchte. Doch bevor ich mich dieser Perspektive annähere, möchte ich einen alternativen, weniger affirmativen und kritischeren Umgang mit dem legalistischen Diskurs über Migration darstellen. Es handelt sich um die materialistische, diskursanalytische Rekonstruktion in den juristischen Auseinandersetzungen um die europäische Migrationspolitik, die seit 2009 von der Forschungsgruppe «Staatsprojekt Europa» durchgeführt und von Sonja Buckel, Professorin für politische Theorie an der Universität Kassel, geleitet wird. In diesem Projekt werden rechtliche Kontroversen, wie etwa zur extraterritorialen Geltung des Non-Refoulement-Prinzips, im Sinne Foucaults als Diskurse rekonstruiert und in den Kontext hegemonialer Kämpfe um das De-

finitionsmonopol von gesellschaftspolitischen, staatlichen wie transnationalen Ordnungen gestellt (Buckel 2013; Georgi 2016).

Der Kontext der oben skizzierten juristischen Kontroversen wird im kritischen Rechtsdiskurs zunächst ökonomisch und politisch bestimmt. Entscheidend ist dabei die Geschichte des europäischen Kolonialismus und Postkolonialismus, die von einem kontinuierlichen Transfer von Reichtum aus den afrikanischen Ländern nach Europa gekennzeichnet ist. Dieser Transfer werde einerseits mit Austeritätspolitiken, Handelsabkommen und Enteignung von Ressourcen sowie andererseits mit Entwicklungshilfen und Investitionen reguliert (Buckel 2013: 170–186). Darüber hinaus betrachtet Buckel den gesellschaftspolitischen Kontext der juristischen Auseinandersetzungen mithilfe einer Analyse des europäischen Migrationsmanagements. Sie rekurriert zunächst auf Externalisierungspraktiken (oder Praktiken des Outsourcing), wie die Auslagerung von Grenzkontrollmechanismen vor die Grenzen des EU-Territoriums in angrenzende Staaten in Nord- und Westafrika und im Nahen Osten (Rückschiebungen und Internierungen in Lagern), das Abschließen von Rückführungsabkommen zwischen der EU-Kommission oder einzelnen EU-Mitgliedsstaaten und afrikanischen Herkunft- oder Transitländern ohne parlamentarische Debatten und Menschenrechtsgarantien sowie die Einschränkung der Reisefreiheit innerhalb Afrikas (ebd.: 191–209). Zweitens stellt sie die Techniken bei der Privatisierung und Liberalisierung von Grenzkontrollen (Praktiken des Offshoring) durch die verschiedenen dafür beauftragten Einheiten (Frontex, die EUROSUR, die lokalen Poli-

zeien der EU-Grenzländer und der afrikanischen Herkunfts- sowie Transitländer) dar (ebd.: 209–226).

In dieser politischen und geografischen Rahmung des juridischen Diskurses rekonstruiert und überprüft Buckel in einem dritten Schritt die Kontroverse selbst, und zwar durch eine umfassende Betrachtung der involvierten Akteur*innen (der Migrant*innen, die als formell rechtlose Subjekte auf die Solidarität von Aktivist*innen und Jurist*innen angewiesen sind, der NGOs, politischen Parteien, Regierungen und Parlamente usw.) und der lokalen, staatlichen, internationalen und transnationalen Rechtsinstanzen. Anhand verschiedener Einzelfälle werden die juridischen Auseinandersetzungen zu ihren politischen Ursprüngen zurückverfolgt und als Resultate der Verhandlungen zwischen unterschiedlichen, miteinander verflochtenen Perspektiven (der Ankläger*innen, der unterstützenden NGOs und Jurist*innen, der Gerichte, der Staaten und Parteien, der EU-Kommission usw.) gedeutet.⁷ Auch die Entwicklung der juridischen Kontroversen, zum Beispiel zur Extraterritorialität des Abschiebeverbots, stellt Buckel in einen breit gefassten historisch-politischen Kontext

(ebd.: 228–240). Dieses Vorgehen erlaubt es ihr, zwei grundlegende Tendenzen («Äquivalenzketten») bei der Interpretation von Menschenrechtskonventionen zu identifizieren, die mit zwei konkurrierenden gesellschaftspolitischen Projekten – und nicht nur mit zwei Gesetzgebungen – korrespondieren. Das erste Projekt ist von einer starken nationalstaatlichen Orientierung gekennzeichnet, die eine völkerrechtliche (internationale), aber nicht menschenrechtliche (transnationale) Auslegung des Refoulement-Verbots deutlich werden lässt. Das zweite Projekt ist hingegen auf einen effektiven transnationalen Menschenrechtsschutz ausgerichtet. Hier wurde das Refoulement-Verbot nicht aus Sicht der Staaten, die die Genfer Flüchtlingskonvention abschlossen, sondern aus Sicht der jüdischen Geflüchteten und den Displaced Persons in der Nachkriegszeit interpretiert (ebd.: 240f.). Der Vorteil dieser kritisch-juridischen Perspektive ist, dass die Rolle und Funktion von Menschenrechten in der Migrationspolitik und -debatte jenseits ihrer moralischen und legalistischen Ebene um eine gesellschaftspolitische Dimension erweitert wird, die ich in den folgenden zwei Kapiteln näher betrachten möchte.

⁷ Zu den untersuchten «Einzelfällen» gehören der Fall des Frachters «Marine I» mit 369 Menschen am Bord, der im Jahr 2007 einen Notruf auf Hoher See im Seenotrettungsgebiet des Senegals sendete, sowie der Fall Hirsi vs. Italien gegen kollektive Push-Back-Operationen nach Libyen im Jahr 2009.

4 GASTFREUNDSCHAFT, POLITIK UND ZUGEHÖRIGKEIT: DIE GRENZFIGUR DES «RECHTS AUF RECHTE»

Während die Migrationsethik das Recht auf Migration und Menschenrechte generell als moralische Norm und Prinzip wie auch als Grenze und Rechtfertigungsgrundlage des politischen Handelns betrachtet, diskutiert der juridische Diskurs Menschenrechte als verankerte Gesetze, auch wenn, wie im Fall der kritischen Rechtswissenschaft, diese als Resultate von politischen Aushandlungen und nicht als unhinterfragbare Wahrheiten verstanden werden. In beiden diskursiven Feldern stellt sich das Problem, dass die universelle Geltung der Menschenrechte mit kollektiven (nationalstaatlichen) Souveränitätsrechten kollidiert. Dies führt zu einer Einteilung der Menschheit in verschiedene Kategorien mit unterschiedlichen Rechten, Chancen sowie Ressourcen und damit letztlich zu einer Unterminierung der Universalität der Menschenrechte, zu Ausschlüssen und Diskriminierungen. Die politische Betrachtung der Menschenrechte erkennt dieses Problem als konstitutiv für Politik an und macht es zum zentralen Anliegen.

In der Philosophie wird die politische Dimension der Menschenrechte oft im Anschluss an die Figur des «Rechts, Rechte zu haben» diskutiert, die Hannah Arendt anlässlich der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 zuerst formulierte (Arendt 1949). Menschenrechte werden dabei ausgehend von dem Konflikt zwischen ihrem moralischen Anspruch und ihrer Kodifizierung gehandhabt: So muss der universelle, moralische Anspruch auf menschliche Gleichheit und Freiheit durch positive Gesetze garantiert werden, um wirken zu können. Er kann aber nie völlig realisiert werden, denn positi-

ve Normen, so auch Menschenrechte, ordnen bestimmte Subjekte bestimmten Territorien und Rechtssphären zu, von denen sie wiederum andere Subjekte ausschließen. Das «Recht, Rechte zu haben» wird somit zu einer Grenzfigur und einem Grenzprinzip: Es mahnt die moralischen wie politischen Grenzen des Rechts an und wird selbst zum Motor für das politische wie juridische Handeln. Einige Autor*innen aus dem Spektrum der Kritischen Theorie, insbesondere die US-amerikanische Philosophin und Diskursethikerin Seyla Benhabib, interpretieren dieses Grenzprinzip als Beginn eines dialogischen Verfahrens. Vertreter der poststrukturalistischen, postmarxistischen Schule wie Jacques Derrida, Étienne Balibar und Jacques Rancière diskutieren das Grenzprinzip als Beginn eines Konflikts, der politische Handlung überhaupt erst ermöglicht. Im Folgenden werde ich die Diskussion um ein «Recht auf Rechte» in ihren Grundlinien umreißen und das Menschenrecht auf Migration als Recht auf Politik, Zugehörigkeit und Hospitalität spezifizieren.

Das Recht auf Zugehörigkeit und Politik: Hannah Arendt

Den historischen Hintergrund von Hannah Arendts Überlegungen bildete das Problem des Rechtsstatus ethnischer Minderheiten, Staatenloser und Geflüchteter. Infolge der Zersplitterung der imperialen Mächte nach dem Ersten Weltkrieg und durch die Aberkennung der Staatsbürgerschaft für europäische Juden und Jüdinnen im Nationalsozialismus hatte dieses Problem außerordentliche und neue Brisanz erhalten. Frühe

Versuche wie die Minderheitenverträge von 1919/20 oder die Evian-Konferenz von 1938, Staatenlose und Minderheiten durch Menschenrechtskonventionen vor Entrechtung und systematischer Ermordung zu schützen, scheiterten daran, dass sich die beteiligten Staaten weigerten, verfolgte und ausgewiesene Menschen als Bürger*innen ihrer eigenen Jurisdiktionen zu betrachten. Die Verquickung von Menschen- und Staatsrechten machte es unmöglich, Bevölkerungsgruppen, denen jegliche politische Zugehörigkeit aberkannt wurde, als Rechtssubjekte zu betrachten. Das Dilemma sah Hannah Arendt darin, dass Menschenrechte als die Rechte der Rechtlosen galten, aber von Nationalstaaten durchgesetzt werden mussten, zu denen die «Rechtlosen» jedoch formell nicht gehörten.

Trotz ihrer grundlegenden Kritik gab Hannah Arendt die Idee der Menschenrechte nicht auf, sondern reformulierte sie als das «Recht, Rechte zu haben»: «Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben (und das heißt: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten.» (Arendt 1949: 760f.)

Der erste Teil der Formel – «das Recht, Rechte zu haben» – ist nach Arendt weder moralische Norm noch menschliche Essenz, sondern eine soziale Praxis, die auf der Existenzbedingung (*human condition*) der Pluralität beruht: Menschen werden in soziale Beziehungsgeflechte

te hineingeboren, sie sind mit Anderen auf Andere angewiesen und von ihnen abhängig. Menschen existieren also nur im Plural. Auf dieser Pluralität basiert das unabdingbare, einzige Recht einer/s jeden, einer politischen Gemeinschaft anzugehören (das Zugehörigkeitsrecht) und diese gestalten zu können (das Recht auf Politik). Aus dem Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft und dem Recht auf Gestaltung dieser Gemeinschaft leitet Arendt die Formel des «Rechts auf Rechte» ab. Extreme Situationen von Entrechtung sind nach Arendt nicht dadurch charakterisiert, dass bestimmte Rechte – etwa auf Arbeit, Wohnen und Bewegungsfreiheit/Mobilität usw. – fehlen, sondern dass die *human condition* selbst unterminiert wird, das heißt die Beziehungsmöglichkeit zu einer wie auch immer organisierten Gemeinschaft als Person, als rechts- und politikfähiges sowie auch rechenschaftspflichtiges Subjekt (Arendt 2003: 612).

Die Formel des «Rechts auf Rechte» weist auf eine Diskrepanz hin. Diese Diskrepanz besteht aber nach Arendt weder zwischen Menschen als Naturwesen, als moralischen Individuen und Menschen als politischen Subjekten (Bürger*innen wie Citoyens) noch zwischen Migrant*innen und Bürger*innen oder zwischen freiwilligen und erzwungenen Migrant*innen. Sie existiert zwischen gegebenen, juristisch verankerten gesellschaftlichen Ordnungen (dem Recht, *Rechte* zu haben) und dem universellen Anspruch auf Gleichheit, auf politische Zugehörigkeit und Partizipation (dem *Recht*, Rechte zu haben), der in gegebenen rechtspolitischen Gefügen nie völlig realisiert werden kann und sich daher zugleich als Motor und als Ziel des Politischen erweist. In der heutigen Welt,

wo Staats- und Rechtlosigkeit geradezu explosiv ansteigen und die soziale Kohäsion zwischen Bürger*innen von egal welchem Status sich als notwendiges Mittel gegen rechte Hetze erweist, kann diese Formel ein wirksames Prinzip sowie eine inspirierende Quelle für solidarische transnationale Praktiken werden.

Hostipalität: Jacques Derrida

Arendts Formel wird heutzutage insbesondere in der Migrationsforschung und den Human Rights Studies sehr breit rezipiert (vgl. zuletzt Gündogdu 2015; DeGooyer u. a. 2018). Vor 20 Jahren war dies noch nicht der Fall. Ein entscheidender Impuls für die Diskussion kam aus einer Intervention des französischen Philosophen Jacques Derrida, der in den Jahren 1995 und 1996 vor dem Hintergrund der damaligen Migrationskämpfe der Migrant*innen ohne Dokumente, der *Sans Papiers* in Frankreich (Freedman 2008), verschiedene Vorlesungen über das Recht auf Gastfreundschaft (Hospitalität) an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* in Paris hielt (Derrida 2001). Er zitierte Arendt zwar nicht direkt, bezog sich auf sie jedoch indirekt mit der Thematisierung des konfliktiven und widersprüchlichen Charakters der Menschenrechte.

In der Vorlesung «Schritt der Gastfreundschaft» vom 17. Januar 1996 artikuliert Derrida die Diskrepanz zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Formel «Recht, Rechte zu haben» als Differenz zwischen einem absoluten und einem bedingten Recht auf Hospitalität. Bedingte Hospitalität ergibt sich nach Derrida innerhalb von im Plural gedachten Gesetzen. Es handelt sich um positive, niedergeschriebene Normen, kraft derer eine Person zum Bürger oder zur Bürge-

rin ernannt wird, während anderen dieser Status verwehrt wird. Damit geht, laut Derrida, eine Einteilung der Bevölkerung in Bürger*innen, Nicht-Bürger*innen oder Bürger*innen zweiter Klasse einher, denen jeweils unterschiedliche Pflichten, Rechte und Fähigkeiten zugeordnet werden (Derrida 2001: 59f.). Über den Gesetzen und außerhalb der Gesetze der Gastfreundschaft steht nach Derrida das *absolute* Gesetz der Gastfreundschaft im Singular, das zur uneingeschränkten Hospitalität für die «Ankömmlinge» jenseits aller Identifikationen und Kategorisierungen verpflichtet (ebd.: 60): Die absolute Gastfreundschaft wirkt als regulative Norm der unterschiedlichen Gesetze. Diese Gesetze sind notwendig, um die absolute Norm wirksam werden zu lassen; aber auch die positiven Gesetze brauchen die regulative Idee der absoluten Gastfreundschaft, um verlangt, eingefordert, geleitet und geschrieben zu werden. Zwischen der absoluten und der bedingten Gastfreundschaft kann es nach Derrida keinen Kompromiss und auch keine dialektische Beziehung geben. Vielmehr würden zwei unterschiedliche Rechtsordnungen miteinander kollidieren: Das sanktionierte, bedingte Recht auf Hospitalität, auf dessen Grundlage der (teilweise oder vollwertige) Status des Bürgers oder der Bürgerin erteilt wird, steht dem Appell, der über den Gesetzen steht, unversöhnlich gegenüber. Derridas Modell erlaubt es, nicht nur Gastfreundschaft, sondern auch Solidarität neu zu denken und zu praktizieren. Beide Prinzipien werden nicht vom hierarchischen und paternalistischen Gedanken der individuellen oder territorialen Souveränität hergeleitet, wonach eine autonome und integre Person oder ein Staat bedürftigen und vulnerablen Sub-

jekten Hilfe leistet. Dieser Souveränitätsgedanke und die Betrachtung von Menschenrechten als Rechte der Rechtlosen dominieren die bisher betrachteten migrationsethischen sowie juridischen Diskurse. Solidarität kann hingegen mit Derrida als Erfahrung einer gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Bürger*innen aller Statusgruppen oder, in Arendts Worten, als Bedingung der Pluralität konzipiert werden. Das Abhängigkeitsverhältnis der Menschen untereinander wird dabei dennoch weniger als dialogisch, sondern durchaus als fragil und riskant charakterisiert: Die Institution der Gastfreundschaft drückt ein gespaltenes Verhältnis zwischen Gastgeber*innen und Gästen aus. Es ist ein Verhältnis zugleich der Freundschaft *und* der Feindschaft – der «Hospitalität» (Derrida 2000). Es ist ein Verhältnis der Geiselnahme zwischen den jeweils historisch als Gäste geltenden Menschen und den Gastgeber*innen. Nach dem Prinzip der absoluten Gastfreundschaft sind Gäste als *a-nomos*, außerhalb der Gesetze stehende, autoritäre Quellen des Rechts, die ihre Gastgeber*innen als Geiseln nehmen. Nach dem Prinzip der bedingten Gastfreundschaft werden Gäste jedoch einer den Gastgeber*innen unterlegenen Statusgruppe zugeordnet und dadurch selbst als Geiseln genommen (Derrida 2001: 89–91).

Derridas Überlegungen ermöglichen eine wichtige Interpretation von Arendts Idee des «Rechts auf Rechte», die die Form eines Konflikts zwischen zwei heterogenen Rechtsordnungen annimmt. Als absolute Norm steht das *Recht* auf Zugehörigkeit und Partizipation vor und über den gegebenen *Rechten*. Es leitet die Entwicklung und Anforderung der verschiedenen Gesetze in Form eines nie völlig erreich-

baren oder realisierbaren Ziels an, das in verschiedene Gesetze situativ eingeschrieben ist. An den äußeren Grenzen des Rechts lokalisiert, kann die absolute Gastfreundschaft sowohl zu einer breiten Inklusion wie auch zu einer gewaltigen Exklusion der *errans* führen. Die Herausforderung der Spaltung zwischen gesetztem und absolutem Recht auf Hospitalität besteht in der Adjustierung der verschiedenen Anteile, bis idealerweise kein Platz mehr für Feindschaft bleibt.

Kosmopolitisches Recht auf Staatsbürgerschaft: Seyla Benhabib

Die US-amerikanische Philosophin und Arendt-Interpretin Seyla Benhabib bietet eine andere, eher auf Konsens orientierte Interpretation der arendtschen Formel an (Benhabib 2008). Sie betrachtet Menschenrechte als oberste moralische Normen. Diese Normen können in internationalen Rechtsinstanzen wie den humanitären Interventionsnormativen, den Flüchtlingskonventionen, den internationalen Gerichtshöfen für Menschenrechte usw. konkretisiert werden und über nationalstaatliche Grenzen hinausgreifen. Zugleich macht Benhabib die Menschenrechtsnormen als Grundlage einer «kosmopolitischen Staatsbürgerschaft» geltend. Mit kosmopolitischer Staatsbürgerschaft im Sinne einer aktiven *citizenship* bezeichnet sie einen diskursethischen Prozess der Entstehung und Verhandlung von Normen, eine «jusnaturative Politik» (ebd.: 30), die das Verhältnis zwischen Individuen oder kollektiven Akteursgruppen auf globaler Ebene reguliert. Kosmopolitische Staatsbürgerschaft könne, nach Benhabib, das Phänomen der «desaggregated citizenship» (ebd.: 9), das heißt die Zersplitterung der Staatsbürgerschaft

in unterschiedliche Statusgruppen, die mit unterschiedlichen Rechten ausgestattet sind, bekämpfen. Kosmopolitische Bürger*innen würden dann zugleich wie Subjekte und Urheber*innen des Gesetzes behandelt. Das von Benhabib in Anlehnung an Jürgen Habermas formulierte diskursethische Prinzip impliziert, dass nur solche Normen und Gesetze gültig sind, die von allen betroffenen Akteur*innen übereinstimmend (konsensuell) anerkannt werden können. Das Prinzip setze also voraus, dass alle Beteiligten unabhängig von ihrem formalen Rechtsstatus nach dem Imperativ des absoluten Rechts auf Teilhabe und Zugehörigkeit in jusnaturaliven Prozessen involviert und berücksichtigt werden können. Übergeordnetes Ziel der Kosmopolitik ist, laut Benhabib, eine moralische und juristische Verpflichtung der einzelnen Staaten auf supranationale Normen bezüglich der Verbrechen gegen die Menschheit, der humanitären Interventionen und der transnationalen Migration zu verankern. Als eine solche Norm betrachtet sie auch die Verpflichtung, Immigrant*innen die Einreise zu erlauben und antidiskriminierende Praktiken zu institutionalisieren.

In Benhabibs Perspektive wird die Ambivalenz zwischen Ethik, Politik und positivem (gegebenem/kodifiziertem) Recht, die in der Formel des «Rechts auf Rechte» enthalten ist, normativ aufgehoben. Das «Recht, Rechte zu haben» soll juristisch festgelegt, von transnationalen Institutionen garantiert und von den einzelnen Staaten vollzogen werden. Der Prozess, der zu dieser Normierung führt, beginnt, Benhabib zufolge, mit moralischen und rechtlichen Forderungen und wird in Diskursen, Kämpfen, Praktiken und Gesetzen weiterentwickelt. Der

Prozess ist gekennzeichnet von einer stetigen Konfrontation mit der universellen Norm, die im ersten Teil der Formel des «Rechts auf Rechte» ausgedrückt wird. Dieses Modell hat den Vorteil, das Grundrecht auf Rechte als konkrete oder zumindest konkretisierbare Utopie zu konzipieren. Zwar gibt es immer eine Kluft zwischen moralischen Ansprüchen und gegebenen Gesetzen, doch diese Kluft wird in der Praxis verhandelt und in manchen Fällen sogar geschlossen. Dennoch besteht die Gefahr, mit diesem kosmopolitischen Modell die Beziehung zwischen positivem und erkämpftem Recht mechanisch aufzulösen: Das normative Gebot der Pluralität begründet Rechtsansprüche, die in Kämpfen und Diskursen ausgehandelt werden, worauf Gesetze folgen, bis hin zum Ideal – das als regulative Idee doch utopisch bleibt – einer friedlichen Weltföderation aller Staaten, die sich gegenseitig verpflichten, globale Gesetze der Kosmopolitik einzuhalten.

Recht auf Dissens und auf Politik: Balibar und Rancière

Eine alternative Lektüre des «Rechts auf Rechte» zur eben diskutierten normativen Richtung schlagen die Philosophen Étienne Balibar und Jacques Rancière vor. Balibar betont den dialektischen Charakter der Formel (Balibar 2007). Das *Recht*, Rechte zu haben, interpretiert er als *erstes* Recht, das auf der existenziellen Grundlage von Pluralität und Partizipation in einer organisierten Gemeinschaft basiere. Arendt, so Balibar, konzipiere dennoch dieses grundlegende Recht ausgehend von der Perspektive der Entrechtung. Im Totalitarismus wurde mit der Idee des Menschseins als Grundlage jeder organisierten Gemeinschaft genau das anthropologisch angelegte und universell

gültige Menschliche zerstört. Denn im Totalitarismus seien Menschen eben *nur* noch Menschen gewesen. Hier, in der Möglichkeit, eine Negativität oder Entwertung des Menschlichen im Prinzip des Menschlichen selbst zu erzeugen, liege der negative Charakter von Arendts politischer Theorie. Einen positiven Aspekt erblickte Balibar in Arendts anarchischem Verständnis von Politik als Möglichkeit, gegebene politische Ordnungen zu bekämpfen. Hier werde der Konflikt in die gegebene politische Ordnung einbezogen und zu deren Grundlage gemacht. Der Konflikt wird in Situationen der Einforderung eines «Rechts auf Rechte» eröffnet, das ein Recht auf Zugehörigkeit zu schon existierenden Ordnungen und gleichzeitig ein Recht auf Widerstand gegen existierende Ordnungen sowie auf Gründung neuer Gesetzgebungen einschließt.

Der grundlegend politische und antagonistische Charakter des «Rechts auf Rechte» kommt in der Auslegung von Jacques Rancière noch deutlicher ans Licht. In dem Aufsatz «Who is the Subject of the Rights of Men?» verdichtet er Arendts Formel des «Rechts auf Rechte» auf eine grundlegende Differenz zwischen Politik und Polizei (Rancière 2004). Mit Polizei bezeichnet Rancière politische und juristische Ordnungen, die Menschen, Räume und Objekte verschiedenen rechtlichen Sphären und materiellen wie symbolischen Gefügen zuordnen. Wie Derridas Gedanke der bedingten Gesetze der Gastfreundschaft zerteilt ein polizeiliches System gesellschaftliche Räume und Positionen – und damit auch Wahrnehmungen, Interessen und Anliegen. Polizeiliche Verfahren trennen vor allem einen Teil der Menschheit von einem anderen, dem kein Anteil an der sozialen Ordnung zugestanden wird. Diese Anteillosen sind aber nach

Rancière nicht als «nacktes Leben» zu disqualifizieren, vielmehr sind sie konstitutive Elemente der Politik. Politik entsteht für Rancière in Form eines *Dissensus*, und zwar dann, wenn der «Teil der Anteillosen» (Rancière 1995: 31) aufgrund des Postulats der menschlichen Gleichheit sein Recht einfordert, an den sie ausschließenden sozialen Ordnungen teilzuhaben. Das bringt nach Rancière einen Prozess der Verifikation des Realen, der Neuverteilung von Positionen, Wahrnehmungen, Räumen und Ansprüchen in Gang.

Das Politische als *Dissensus* entsteht an den Grenzen der Politik und um deren Grenzen: Es zeigt die Grenzen, die Ausschlussmechanismen und Demarkationslinien der bestehenden politischen Ordnungen; es stellt diese Grenzen infrage und setzt sie dadurch außer Kraft. Der *Dissensus* leitet auch Prozesse der Subjektivierung und der Solidarität ein. Subjektivierung bedeutet hier die Bildung neuer politischer *agency* durch die Abschaffung bestehender sozialer Differenzierungen, etwa zwischen (Staats-) Bürger*innen und Migrant*innen, und die Zusammensetzung neuer gleichberechtigter (symmetrischer), solidarischer und kooperativer Beziehungen. Rancière betrachtet das «Recht auf Rechte» schließlich auf zwei Arten: Zuerst als geschriebenes, gegebenes (positives) Gesetz und daher als Element einer gegebenen sozialen Ordnung, daneben ist das «Recht auf Rechte», nach Rancière, aber auch das Recht all jener, die aus diesem Recht etwas machen. Das bedeute nicht primär, Rechte für die Rechtlosen zu reklamieren, sondern Konfliktsituationen zu schaffen, in denen die gegebenen Grenzen zwischen Räumen, Chancen, Rechtslagen und Subjektkategorien erkannt, demonstriert und neu verhandelt werden können.

Das im vorangegangenen Kapitel diskutierte politische Verständnis des Menschenrechts auf Migration findet sich auch im disziplinär und länderspezifisch breiten Spektrum der kritischen Migrationsforschung wieder. Kritisch ist dieser Zweig der Migrationsforschung zunächst zu nennen, weil Migration nicht in erster Linie als Problem wahrgenommen wird, das aufzuheben oder zu regeln ist. Migration wird als allgegenwärtiges Phänomen betrachtet, das nicht erst in den letzten Dekaden in Erscheinung getreten ist – selbst wenn die globale Migration seit Beginn der 1990er Jahre neue Dimensionen erreicht hat. Sie prägte ab dem 18. Jahrhundert in Form von Massenauswanderungen und Fluchtbewegungen die menschliche Geschichte und insbesondere die Bildung von Nationalstaaten und Kolonien (dazu insb. Sassen 1997).

Ein wichtiger Teil der kritischen Migrationsforschung entstand in den 1990er Jahren in Italien, Deutschland, Frankreich und anderen europäischen Ländern aus dem Impuls heraus, die politische Rhetorik und Logik des Ausnahmezustands und der Angst vor einer Masseninvasion durch Migrant*innen sowie die rassistische Konstruktion des «Migranten» als soziales Feindbild zu kontrastieren. Als kritisch bezeichnet man diese Migrationsforschung, weil sie die Migrationsbewegungen nicht als Bedrohung, sondern als Motor für sozialen Wandel, als Herausforderung für das Konstrukt der sozial und kulturell homogenen Nationalstaaten sowie als Chance für die Entwicklung partizipativer Demokratien auf lokaler, globaler und transnationaler Ebene versteht.

Die kritische Migrationsforschung setzt sich auch mit dem sozialwissenschaftlichen Mainstream auseinander, der in einer Linie mit der politischen Rhetorik des Krisenmanagements Migration als abstraktes Phänomen ohne Subjekte mit organischen Metaphern wie «Wellen» und «Ströme» beschreibt, Migration mit rein ökonomischen und strukturellen (*Push/Pull*) Faktoren in Verbindung setzt und ihr soziales transformatives Potenzial ignoriert. Im Unterschied zur Tendenz des Mainstreams in der Migrationsforschung, Migration vermeintlich objektiv und neutral, aber de facto ausschließlich aus der Perspektive der Zielländer zu analysieren, plädiert die kritische Migrationsforschung dafür, die diversifizierte Perspektive der Migration ins Zentrum der Betrachtung und Analyse zu rücken.

Die starke Privilegierung dieses Blicks wurde auch als These der «Autonomie der Migration» bekannt (Mezzadra 2004). Das Wort «Autonomie» verweist auf die politische Erfahrung der italienischen *Autonomia Operaia* (Arbeiterautonomie). Diese soziale Bewegung wuchs in den 1960er und 1970er Jahren in linken, außerparlamentarischen Gruppen von Arbeiter*innen, Studierenden und Intellektuellen, die die Frage nach dem revolutionären Subjekt als gemeinsamen Nenner ihrer verschiedenen politischen Kämpfe erkannten (Balestrini 2002). Eine der stärksten intellektuellen Stimmen der *Autonomia Operaia* war Antonio Negri, der 1979 wegen des Vorwurfs eines Umsturzversuchs gegen den Staat verhaftet wurde und 1983 nach Paris fliehen konnte. Mit ihm gingen mehrere verfolgte Aktivist*innen, darunter Intellektuelle,

die sich in postmarxistischen Zirkeln, etwa um Louis Althusser, einbrachten und synergetische Beziehungen mit französischen Philosophen wie Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari und Jaques Derrida eingingen (Negri 2018). Die daraus resultierende Mischung von politischer Erfahrung der Arbeiterautonomie aus Italien und philosophischem Poststrukturalismus aus Frankreich bildete den theoretischen Horizont der italienischen kritischen Migrationsforschung der frühen 1990er Jahre, insbesondere des politischen Theoretikers von der Universität Bologna, Sandro Mezzadra.

Entscheidend für die Entwicklung der italienischen Migrationsforschung waren auch die Beiträge von sozialen Migrationsbewegungen, die sich im Laufe der 1990er Jahre in verschiedenen Kollektiven (Rete Nazionale Migranti, Tavolo Migranti usw.) organisierten und deren politische Relevanz zuletzt im Juli 2001 bei der Auftakt demonstration gegen den G8-Gipfel in Genua öffentlich sichtbar wurde. Das Autonomie-Paradigma wanderte durch die sozialen Migrationsbewegungen in Italien, Frankreich und Deutschland. In Deutschland wurde es insbesondere von Sozialwissenschaftler*innen und Aktivist*innen wie Serhat Karakayali, Manuela Bojadžijev, Vassilis Tsianos und vielen mehr positiv aufgenommen und in den spezifisch deutschen Kontext übersetzt (Transit Migration 2007).

Den Blick der Migration einzunehmen erlaubt es, bestimmte politische und juristische Definitionen wie auch moralische Verurteilungen neu zu deuten. Ein Beispiel ist die Kategorisierung der «freiwilligen Migration», womit moralisierende Vorannahmen verbunden sind, etwa die der Flucht vor Verantwortlichkeiten gegenüber den eigenen Herkunftslän-

dern. Ein anderes ist die Entpolitisierung der «freiwilligen Migration» als freie Migrationsentscheidung, die keinen besonderen menschenrechtlichen Schutz benötige. Aus der Perspektive der kritischen Migrationsforschung hingegen kann Migration durchaus als politischer Akt der Selbstbestimmung und der Bekämpfung von Ungleichheiten, Unterdrückung und Diskriminierung verstanden werden (Mezzadra 2004: 270). Das Menschenrecht auf Migration wird dabei als «Recht auf Flucht» (*diritto di fuga*) spezifiziert (Mezzadra 2001; Dal Lago 2004: 249–256).

Diese Perspektive beleuchtet einen weiteren zentralen Aspekt: Migration kann als Form von transnationaler Staatsbürgerschaft, als Möglichkeit, die Grenzen und Ausschlussmechanismen der westlichen Demokratien herauszufordern und neu auszuhandeln, positiv umgedeutet werden. Darauf werde ich noch zurückkommen. Dies führt uns zu einer weiteren Folge des Perspektivwechsels in der kritischen Migrationsforschung: die Lenkung des Blicks nicht nur auf die verschiedenen Subjekte der Migration, sondern auch auf die materiellen wie symbolischen Grenzen, denen sie unterworfen sind und die sie überschreiten. In diesem Sinne werden in den Migrationsregimes Prozesse der andauernden Territorialisierung und Deterritorialisierung, der Festlegung und Überschreitung von kollektiven Identitäten, Subjektkategorien, ökonomischen, rechtlichen und politischen Ordnungen sichtbar gemacht (Karakayali/Tsianos 2007; De Genova 2017).

Wie wird aber aus der Perspektive der kritischen Migrationsforschung die Frage behandelt, ob Migration ein Menschenrecht sei? Im Folgenden gehe ich auf drei

Aspekte ein: erstens die Kritik des humanitären Paradigmas, zweitens die Deutung von Migrationskämpfen als Formen von transnationaler Staatsbürgerschaft und als Subjektivierungspraktiken sowie schließlich drittens die Betrachtung von Migration als allgegenwärtiges Phänomen in «postmigrantischen Gesellschaften» (Foroutan 2018).

Kritik am Humanitarismus

Verschiedene Interventionen aus der kritischen Migrationsforschung plädieren dafür, sich dem Menschenrechtsdiskurs nicht unreflektiert anzuschließen, sondern ihn zunächst als Bestandteil eines humanitären Dispositivs zu betrachten (Fassin 2010; Hess 2016). Dabei wird insbesondere die «humanitäre Wende» des europäischen Migrationsregimes nach dem Bootsunglück vor Lampedusa im Jahr 2013 in den Blick genommen. Diese «Wende» äußerte sich unter anderem durch eine veränderte Rhetorik und Programmatik im Feld der Migration. Die EU erkannte einerseits die Pflicht, Leben zu retten, als prioritär gegenüber dem Recht an, Grenzen zu schützen. Diese Pflicht zu erfüllen wurde andererseits dennoch der EU-Grenzschutzagentur Frontex und ihren Operationen «Hera», «Triton» und «Poseidon» überlassen. Frontex erhielt somit eine Doppelfunktion – humanitär und grenzschützend zu agieren –, was dazu führte, dass die Pflicht, Leben zu retten, zur Rechtsfertigungsgrundlage für effektivere, aber de facto menschenrechtsverletzende Grenzkontrollen wurde (Kasperek 2016: 32–42).

In Kapitel 3 habe ich darauf hingewiesen, dass kritische Jurist*innen genau diese Fragmentierung, besser gesagt, diese Kopplung von Instanzen des souveränen Grenzschutzes, der Menschenrech-

te und des Seerechts hinterfragen. Im Spektrum der kritischen Migrationsforschung wird diese Kopplung als grundlegendes Prinzip von Grenzregimen gedeutet. Humanitarismus gilt dabei nicht nur als Idee oder Bestandteil von Migrationspolitik, sondern als Zusammenwirken von Techniken, Praktiken, Gesetzgebungen, Institutionen und Diskursen, die das Leben und den Tod von Kollektiven und Individuen gesamtgesellschaftlich verwalten, regieren, lenken und organisieren. Dies wird, in den Worten Foucaults, auch «Biopolitik» und «Gouvernementalität» genannt. Humanitarismus ist demnach kein Schutzinstrument, sondern Motor und Richtungsweiser neoliberaler Gesellschaften. Der Humanitarismus ist zudem mit dem Dispositiv von Sicherheit und Kontrolle aufs Engste verbunden (Hess 2016: 3f.).

Ein weiterer Aspekt der Kritik am Humanitarismus sowie an der Betrachtung von Migration im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses bezieht sich auf die impliziten Voraussetzungen dieses Diskurses bzw. auf die Gefahr, soziale und strukturelle Ungleichheiten zu reproduzieren. Im Grunde folgt die Argumentation hier Arendts und Rancières Kritik der Menschenrechte als Instrument zur Produktion von «nur» Menschen als rechtlosen Subjekten, als Mittel zur Ausgrenzung aus der Sphäre des Rechts und der Politik. Das humanitäre Regime, so die Kritik, sei höchst ambivalent und paradox, charakterisiert einerseits durch ein diffuses, moralisches Gefühl des Mitleids seitens Menschen, die sich selbst als souverän und stabil genug wahrnehmen, um sich den Anliegen von Menschen, die als ärmer und fragiler erscheinen, zuzuwenden. Mitleid entsteht jedoch aus der Wahrnehmung von Ungleichheit

und reproduziert asymmetrische soziale Beziehungen. Andererseits gründe das humanitäre Regime und die Mobilisierung moralischer Affekte für politische Angelegenheiten auf der Annahme menschlicher Gleichheit, die zu solidarischen Praktiken führe. Die Ambivalenz zwischen Mitleid und Solidarität, paternalistischen Praktiken des Helfens und solidarischen Akten der gegenseitigen Ermächtigung sei daher das grundlegende Merkmal der «humanitären Vernunft» (Fassin 2010: 10f.).

Migrationskämpfe: Transnationale citizenship und Subjektivierung

Die Stärke der kritischen Migrationsforschung gegenüber den anderen hier betrachteten Ansätzen besteht vorwiegend darin, dass Migrant*innen nicht bloß als Empfänger*innen oder Objekte ethischer wie juridischer Auseinandersetzungen, sondern in erster Linie als Rechtssubjekte, als politische, soziale und theoriebildende Akteur*innen wahrgenommen werden. Bewegungen und soziale Kämpfe der Migration werden dabei als paradigmatische Momente angesehen, an denen die Existenz eines fundamentalen Rechts auf Politik jenseits der nationalen Zugehörigkeit erkannt, eingefordert, betätigt und definiert wird. Durch die (ethnografische) Beobachtung und Analyse konkreter Protestformen und alltäglicher Praktiken, so eine Hauptthese in der kritischen Migrationsforschung, könne das «Recht auf Rechte» inhaltlich konkretisiert, erfahrbar und artikulierbar werden. Migrationskämpfe sind daher Formen eines transnationalen *citizenship*, einer aktiven Teilnahme an und Mitgestaltung von politischen Ordnungen jenseits der formellen Staatsbürgerschaft, bei der das (moralische wie positive) universel-

le Recht auf politische Partizipation und Anerkennung als Rechtspersonen ausgehandelt und performativ verwirklicht wird (vgl. z. B. Isin/Saward 2013).

Seit dem «langen Sommer der Migration» 2015 sind mehrere Studien über die Verknüpfung zwischen den Kämpfen von Migrant*innen und Unterstützer*innen an den äußeren wie inneren Grenzen Europas verfasst worden. Insbesondere wurden Solidaritätsnetzwerke in der Türkei, Griechenland, Italien, Ungarn, Spanien, Österreich, Deutschland und Schweden analysiert und in den jeweiligen lokalen Kontext der Migrationskontrolle und der Migrationsbewegungen gestellt (Baban/Rygiel 2017; Christoph/Kron 2019; Della Porta 2018; Hess u. a. 2017). Dabei konnten Migrationsbewegungen als Praktiken hin zu einer transnationalen Staatsbürgerschaft weiter spezifiziert werden; erstens, weil sie an den territorialen Grenzen Europas stattfinden und sich transnational vernetzen, zweitens weil sie unter anderem von Personen vorangetrieben werden, die als nicht-europäische (Staats-)Bürger*innen gelten, und drittens, weil sie in der Lage sind, soziale Fragmentierungen zwischen EU-Bürger*innen und Nicht-EU-Bürger*innen wie auch zwischen verschiedenen Gruppen von EU-Bürger*innen und Nicht-EU-Migrant*innen zu entkräften bzw. neu zu verhandeln. Aus dem Blickwinkel der Migrationsbewegung kann die erkämpfte (Staats-)Bürgerschaft zudem auf drei weiteren Ebenen betrachtet werden: als formale Zugangsbedingung zu sozialen Rechten, als notwendige Voraussetzung für eine angemessene politische Repräsentation und *agency* sowie als Zugehörigkeitsrecht zu einer politischen wie auch kulturellen (sprachlichen, religiösen) Gemeinschaft, die dem nationalstaatlichen

Kanon der Zielländer nicht entspricht (Della Porta 2018: 6f.).

Die Kämpfe um das Recht auf Migration und um transnationale Staatsbürgerschaft werden in vielen ethnografischen Studien der kritischen Migrationsforschung auch als Praktiken der Subjektivierung gedeutet (Mezzadra/Neilson 2013: 243–276; De Genova 2015). Die Kategorie der Subjektivierung erlaubt es, Bedingungen und Effekte der Migrationskämpfe nicht ausschließlich aus der Perspektive der Migrant*innen, sondern aus der Relation der verschiedenen beteiligten Perspektiven heraus zu begreifen. Auf diese Weise kann ein neues Paradigma und politisches Programm der relationalen Solidarität, die ich in Anlehnung an Derrida und Rancière bereits diskutiert habe, entworfen werden. Subjektivierung meint hier nicht bestimmte Individuen oder Kollektive, wie etwa *die* Migrant*innen oder *die* Staatsbürger*innen. Sie ist vielmehr eine kollektive Praxis, an der verschiedene Akteur*innen mit verschiedenen Positionen und Perspektiven beteiligt sind, die sich gegenseitig «in Schach» halten und Positionen, Räume wie Kategorien, in denen sie selbst befangen sind, reflektieren und sie in oder außer Kraft setzen.

In Kämpfen um das Recht auf Migration wird Subjektivierung im Sinne der Beziehung zu einem Selbst, zu einem Anderen und zu politischen Ordnungen als Praxis der *Relationalität* oder, in Bini Adamczaks Worten, der *Beziehungsweise* gestiftet und befördert (Adamczak 2017). Relationalität als primären Modus der Politik zu erkennen impliziert eine fundamentale Kritik am Prinzip der individuellen, territorialen wie kulturellen Souveränität, das viele europäische Staaten und Migrationsgegner*innen

auf eine höhere Stufe als die minimalen menschenrechtlichen Standards stellen. Es geht dabei um den Entwurf einer solidarischen Ethik, die auf Heterogenität und Pluralität statt auf Souveränität und Homogenität basiert (dazu auch Kelz 2015). Relationalität wird so zu einer Haltung und Lebensform, die darauf beruht, dass die an Migrationskämpfen Beteiligten aus der Diversität ihrer Kulturen, Sprachen, Rechtsstatus, Gender, Traditionen usw. gemeinsame Anliegen antagonistisch oder konsensuell teilen, bilden, ent- und verwerfen. Kämpfe um das Recht auf Migration sind nicht primär Kämpfe um Integration in bestehende homogene Ordnungen. Sie machen vielmehr die Grenzen solcher Ordnungen sichtbar und kritisierbar, indem sie die Mechanismen und Techniken der Zerteilung und Kategorisierung von Subjekten, Objekten, Körpern und Perspektiven überwinden und neu konfigurieren.

Postmigrantische Gesellschaften

Das Potenzial von Migration und Migrationskämpfen, bestehende soziale Kategorisierungen und kollektive nationale Identitäten zu überwinden und zu transformieren, wird in der kritischen Migrationsforschung auch durch das Paradigma des «Postmigrantischen» reflektiert (Fourotan 2016). Das Präfix «post» verweist auf mehrere Aspekte eines vielschichtigen Transformationsprozesses. Zunächst wird damit der Fokus auf Staaten, die sich als «Einwanderungsländer» definieren, gerichtet, was bei der Mehrheit der europäischen Staaten der Fall ist. «Post» bedeutet aber nicht, dass die Erfahrung von Migration in den Einwanderungsländern vergangen ist. Es besagt vielmehr, dass die Erfahrung von Migration die soziopolitische Verfasstheit dieser Länder

grundlegend prägt. Denn einerseits steht in jenen Ländern Migration immer wieder im Zentrum der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen um soziale Kohäsion, Chancengleichheit, Integration, Wohlfahrt, nationale Identität wie auch partizipative Demokratie und Repräsentation. Andererseits ist die Mehrheit der Bevölkerung von Ein- oder Auswanderungsländern direkt oder indirekt (durch Verwandte, Freund*innen, Bekannte usw.) mit der Erfahrung von Migration selbst konfrontiert. «Post» richtet die Perspektive auch auf Migrant*innen zweiter oder dritter Generation, die selbst keine Migrationserfahrung haben, aber dennoch als Migrant*innen oder Menschen mit Migrationshintergrund definiert und entsprechend strukturell benachteiligt oder diskriminiert werden. Ihre postmigrantischen Interventionen, etwa im Kulturbereich oder in der Politik, gelten als Mittel der Selbstermächtigung, indem sie eine kritische Distanz zu der Migrationserfahrungen ihrer Verwandten schaffen und sich zugleich eine Form der hybriden, uneindeutigen und pluralen Zugehörigkeit aneignen.

Schließlich postuliert das postmigrantische Paradigma ein Verständnis von Migration als transformativem Prozess, in den das gesamtgesellschaftliche Spektrum und nicht nur diejenigen Gruppen, die als migrantisch gelten, involviert ist.

Transformativ ist der Prozess insofern, als er die Fiktion eines kulturell homogenen Substrats der Nationalstaaten, das in der Lage ist, klassenspezifische Konflikte zu normalisieren, außer Kraft setzt. Anstelle des national-ethnischen Kollektivs verweist das postmigrantische Paradigma auf die Koexistenz von gleichberechtigten Sprachen, Kulturen und Lebensformen, die sich entlang politischer (rechts/links) und ökonomischer (Kapital/Arbeit), nicht aber entlang nationaler und ethnischer (Bürger*innen/«Fremde») Konfliktlinien transversal verbünden oder bekämpfen.

Im Unterschied zum Paradigma des Multikulturalismus (z. B. Kymlicka 1999), das auch in Deutschland seit den 1990er Jahren immer wieder diskutiert wird, lehnt das postmigrantische Denken das Prinzip der national-ethnischen Souveränität und Autonomie entschieden ab, das der Multikulturalismus sowohl für die sogenannte Mehrheitsgesellschaft als auch für die sogenannten Minderheiten aufrechterhält. Aus einer postmigrantischen Perspektive ist es nicht entscheidend, kulturelle oder ethnische Identitäten in ihre «Grenzen» zu weisen, sondern die Grenzen und Grenzziehungen – etwa zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten – als Terrain andauernder politischer Auseinandersetzungen zu bewohnen und zu problematisieren.

Die Rekonstruktion verschiedener Perspektiven auf die Frage, ob Migration ein Menschenrecht ist oder sein sollte, stellt uns vor eine Reihe von Argumenten und Überlegungen, die zu einer Reflexion über die eigene Positionierung beitragen können.

Die ethische Philosophie der Migration: Im zweiten Kapitel habe ich zunächst die Auseinandersetzungen innerhalb der Migrationsethik betrachtet. Hier herrscht ein Verständnis von Menschenrechten als moralischen Prinzipien vor, die als Rechtfertigungsgrundlagen für politische Handlungen und juridische Maßnahmen geltend gemacht werden. Die Perspektive ist universalistisch, weil sie jedem Menschen den gleichen moralischen Wert und eine grundsätzlich gleiche Fähigkeit zur rationalen Kommunikation zuspricht. Die Debatte wird entlang der Achse individuelles versus kollektives (staatliches) Selbstbestimmungsrecht geführt. Vertreter*innen der Open-Borders-Position stellen Individuen ins Zentrum ihrer Reflexion und verteidigen ihr fundamentales Recht auf Mobilität. Sie stützen sich auf bestehende, juridisch verankerte Normen, insbesondere auf das Menschenrecht, auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit und erweitern diese auf die globale Ebene. Die Vertreter*innen der Open-Border-Position in der Migrationsethik kritisieren aus einer globalen Perspektive die Handhabung einer europäischen Staatsbürgerschaft als feudales Geburtsprivileg und sehen Migration als eine – nicht als einzige – Möglichkeit, Privilegien und Benachteiligungen aufgrund des Ortes, in dem eine*r zufällig geboren ist, abzuschaffen. Aus dieser Perspektive

bedürfen Einschränkungen des individuellen Rechts auf Bewegungsfreiheit einer soliden Rechtfertigung, die aus dem Lager der Gegner*innen von *open borders* geliefert wird. Dabei werden Staaten und Kollektive, nicht Individuen, ins Zentrum der Argumentation gerückt. Die Gegner*innen der Open-Borders-Position appellieren an das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das im UN-Sozialpakt von 1966 verankert ist, ohne aber zu problematisieren, dass dieses Recht als Antwort auf die Dekolonisierungskämpfe in Afrika und Asien entstanden ist und dass die ökonomische wie soziale Lage in den Ländern des globalen Norden mit derjenigen der Länder im globalen Süden (meist) nicht vergleichbar ist. Insbesondere insistieren die Gegner*innen gegen *open borders* darauf, Migration als Anomalie im System (kulturell, ethnisch) homogener Nationalstaaten, als schlechte Lösung und im manchen Fällen sogar als Beschleunigungsfaktor der globalen Ungleichheit zu diskreditieren. Dies wird von Vertreter*innen der Open-Borders-Perspektive indessen nicht als hinreichender Grund für die Einschränkung fundamentaler, individueller Rechte gesehen.

Die Rechtsphilosophie der Migration: Die Auseinandersetzungen im Rahmen der kritischen Rechtswissenschaft stützen sich auf ein positives Verständnis von Recht, das dennoch zugleich als normatives, kritisches Korrektiv für politische Programme eingesetzt wird. Kritisiert wird dabei insbesondere die Fragmentierung bzw. Inkongruenz zwischen verschiedenen – staatlichen, transnationalen und menschenrechtlichen – Instanzen im gegenwärtigen europäischen Migrations-

recht, die zu rechtswidrigen Maßnahmen gegen Migrant*innen, wie etwa kollektive *Push-back*-Operationen, Verhinderung von Asylantragsstellungen, Festnahmen usw. führt. Die Strategie basiert auf der Stärkung bzw. Anerkennung der Menschenrechte als individuelle, unabdingbare Rechte, als verbindliche Verträge zwischen Staaten sowie als über der staatlichen Souveränität stehende Instanzen. Dabei werden verschiedene Rechtsfiguren diskutiert, wie etwa die Exterritorialität des Non-Refoulement-Prinzips aus der Genfer Flüchtlingskonvention über das geografische Staatsterritorium hinaus auf dem erweiterten staatlichen Jurisdiktionsgebiet; die genauere Definition des «sicheren Ortes», auf den jeder Mensch auf der Flucht einen Anspruch hat; die Priorisierung des individuellen Lebensschutzes gegenüber Souveränitätsrechten. Diese Perspektive in der materialistischen Rechtskritik ermöglicht es, die historisch-politische Genese und Geltung des Migrationsrechts und der kritisch-juridischen Auseinandersetzungen um seine menschenrechtliche Implementierung im Zusammenhang mit den involvierten, antagonistischen Kräften zu analysieren. Sie eröffnet auch die Möglichkeit, Menschenrechte als primär politische Instrumente wahrzunehmen.

Die politische Philosophie der Migration: Die politische Perspektive auf Menschenrechte habe ich in den Kapiteln 4 und 5 genauer betrachtet. Zunächst konnten durch die Deutung von Migration als «Recht, Rechte zu haben» verschiedene Argumente formuliert werden. Diese Formel kritisiert einerseits ein individualistisches und essenzialistisches Menschenverständnis, das der Migrationsethik und der kritischen Rechtswissenschaft zugrunde liegt und das

Menschenrechte als Rechte der «Rechtlosen» diskutiert, bzw. die Kategorie der schutzbedürftigen «Rechtlosen» schafft. Dagegen betont die Formel des «Rechts auf Rechte», dass alle Menschen qua Geburt soziale Wesen sind, die nur in der Interaktion und Beziehung mit und zu Anderen existieren (können). Dies macht sie zu *gleichen*, politisch-rechtlichen Subjekten (als Mitglieder und zugleich Gründer*innen einer politisch organisierten Gemeinschaft). Das «Recht auf Rechte» ist jedoch keine natürliche menschliche Eigenschaft, sondern es wird in jeder Situation der Abschaffung, Infragestellung und Reorganisation gegebener ungerechter, exkludierender Ordnungen erkämpft. In diesem Sinne ist das «Recht auf Rechte» ein anarchisches (undifferenziertes und nicht normengeleitetes) Fundament der Demokratie. Migrationskämpfe sind folglich exemplarische Situationen der performativen Aktualisierung eines «Rechts auf Rechte». Sie betreffen nicht nur Migrant*innen, sondern leiten gesamtgesellschaftliche Subjektivierungsprozesse ein, die sich solidarisch verbreiten.

Die kritische Migrationsforschung: Hier wird der Standpunkt der Migrationsbewegungen an den Grenzen und innerhalb der Staaten des globalen Nordens methodologisch wie theoretisch privilegiert. Migrationsbewegungen werden als Experimentierlabore zur Errichtung solidarischer Räume und Beziehungen betrachtet, in denen das fundamentale «Recht auf Rechte» in Form einer transnationalen Staatsbürgerschaft reklamiert und ausgeübt wird. Migration erscheint dabei als allgegenwärtiges Phänomen und zugleich als radikal demokratische Herausforderung, als Mittel zur Demaskierung und Bekämpfung des nicht mehr

zeitgemäßen, aber immer noch vorherrschenden Paradigmas der kulturell/ethnisch homogenen Nationalstaaten.

Im Hinblick auf die Entwicklung einer stärkeren linken Positionierung und Selbstreflexion zu der leitenden Frage «Migration als Menschenrecht?» können anhand dieser Studie abschließend die folgenden Argumentations- und Handlungsmöglichkeiten identifiziert werden:

1. Die Suche nach einer Antwort auf die Hauptfragestellung impliziert zunächst, dass das eigene Verständnis von Menschenrechten explizit gemacht wird: Ist mit Menschenrechten eine *normative Forderung* gemeint, die beschreibt, wie die Welt sein sollte, dann müsste auch die eigene Perspektive sichtbar gemacht werden: Steht diese Perspektive in liberaler Tradition oder in kommunitaristischer bzw. nationalistischer Lesart von Menschenrechten? Wichtig ist hierbei, jene Argumente zu demaskieren, die sich als universell und normativ definieren, dabei dennoch die Perspektive der Staaten des globalen Nordens – in der Regel die Interessen und «Sorgen» der Autor*innen als Bürger*innen solcher Staaten – ohne Hinweise auf globale Ungleichheiten verteidigen. Wird hingegen eine *juridisch-positive* Deutung von Menschenrechten vertreten, dann gilt es, den höheren Status dieser universellen Rechte in Bezug auf andere staatliche Instanzen zu verteidigen und zu stärken sowie auf Inkohärenzen und Fragmentierungen zwischen verschiedenen Sphären des Migrationsrechts hinzuweisen. In diesem wie im ersten Fall ist es dennoch entscheidend, das eminent politische Verständnis von Menschenrechten stets im Blick zu behalten. Denn sowohl im Diskursfeld der Migrationsethik als auch im Bereich der kritischen Rechts-

wissenschaften haben Menschenrechte eine kritische Funktion: Sie sind Instrumente zur Infragestellung bestehender Migrationspolitiken und -gesetze. Die dezidiert politische Handhabung der Menschenrechte im Rahmen der Analyse von Migrationsbewegungen, die in der politischen Philosophie der Migration und in der kritischen Migrationsforschung stark ausgeprägt ist, enthält auch eine Kritik an den beiden anderen Positionen in Bezug auf die Betrachtung der Subjekte (Empfänger*innen und Akteur*innen) im Fokus der Menschenrechte.

2. Ein klares Bekenntnis zu einer politisch-kritischen Funktion von Menschenrechten würde es erlauben, Bündnisse zwischen ähnlichen Positionen aus den verschiedenen diskursiven/politischen Feldern zu schließen. Ohne sich dabei auf die Prinzipien und Zugehörigkeiten zu dieser oder jener fach- und kulturspezifischen Tradition zu kaprizieren, könnten ausgehend von einer kritisch-politischen Haltung zu der leitenden Frage plurale Austausch- und Gesprächsräume zwischen Vertreter*innen der liberalen Migrationsethik, der kritischen Rechtswissenschaft, der politischen Philosophie der Migration, der Migrationsbewegungen und der kritischen Migrationsforschung entstehen.

3. Denn schließlich kann die Frage, ob Migration ein Menschenrecht ist, nicht einfach und nicht für alle Male beantwortet werden. Sie eröffnet selbst ein politisches Terrain des *Dissensus* und des Konflikts, das erst bewohnt werden muss, bevor konkrete juridisch-politische Forderungen gestellt werden können. Migration ist, oder besser: die Bewegungen der Migration *sind* in diesem Sinne schon ein Menschenrecht: als Potenzial, politische Situationen des Protests, Prozesse des

Aushandeln von Grenzen der Politik und ihrer legitimen Teilnehmer*innen zu eröffnen. Eine angemessene linke Antwort auf die Frage nach einem Menschenrecht auf Migration kann nur durch die aktive und teilnehmende Beobachtung von Migrationsbewegungen entstehen. Dafür sollten Praktiken der transnationalen Solidarität aus diesen Migrationsbewegungen heraus gelernt und situativ – also durch weitere, ähnliche Praktiken – verbreitet werden. Eine notwendige Bedingung der Solidarität ist aber die Pluralität. Bei solidarischen Beziehungen geht es nicht darum, autonome Individuen oder Kollekti-

ve aufrechtzuerhalten, sondern aus der Relation unterschiedlicher Perspektiven und Positionen neue Räume der Freiheit zu schaffen, in denen Erfahrungen und Visionen artikuliert, Grenzen markiert und wieder aufgehoben sowie politische und juristische Ziele gesetzt werden können.

Stefania Maffei ist Vertretungsprofessorin für politische Philosophie an der Universität Münster. Sie forscht und lehrt zur politischen Philosophie der Migration, ist Vertrauensdozentin der Rosa-Luxemburg-Stiftung und bei *Trixiewiz e. V.* für das Empowerment von Frauen* mit Migrationserfahrung aktiv.

- Abizadeh, Arash (2017):** Demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit, in: Dietrich, Frank (Hrsg.): Ethik der Migration, Berlin, S. 98–120.
- Arendt, Hannah (1949):** Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung 4, S. 754–770.
- Arendt, Hannah (2003):** Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.
- Baban, Feyzi/Rygiel, Kim (2017):** Living with others: fostering radical cosmopolitanism through citizenship politics in Berlin, in: Ethics & Global Politics 10/1, S. 98–116.
- Balibar, Étienne (2007):** (De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin, S. 261–268.
- Balestrini, Nanni (2002):** Die goldene Horde, Berlin.
- Balibar, Étienne (2018):** «Für ein Recht der Gastfreundschaft», Die Zeit, 5.9.2018, unter: www.zeit.de/2018/37/menschenrechte-fluechtlinge-gastfreundschaft-migration-hilfe.
- Benhabib, Seyla (2008):** Die Rechte der Anderen, Frankfurt a. M.
- Bojadžijev, Manuela (2006):** Das «Spiel» der Autonomie der Migration, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, S. 139–145.
- Buckel, Sonja (2013):** «Welcome to Europe». Die Grenzen des europäischen Migrationsrechtes, Bielefeld.
- Camilli, Angela (2018):** «L'Italia può chiudere i porti alle navi delle ong?», unter: www.internazionale.it/bloc-notes/annalisa-camilli/2018/06/11/porti-immigrazione-ong.
- Carens, Joseph (1987):** The Case for Open Borders, in: The Review of Politics 49/2, S. 251–273.
- Carens, Joseph (2013):** The Ethics of Immigration, Oxford.
- Carens, Joseph (2017):** Ein Plädoyer für offene Grenzen, in: Dietrich, Frank: (Hrsg.): Ethik der Migration, Berlin, S. 166–211.
- Cassee, Andreas (2016):** Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer, Frankfurt a. M.
- Cassee, Andreas/Goppel, Anna (Hrsg.) (2012):** Migration und Ethik, Münster.
- Celikates, Robin (2012):** Demokratische Inklusion: Wahlrecht oder Bürgerschaft?, in: Cassee, Andreas/Goppel, Anna (Hrsg.): Migration und Ethik, Münster, S. 291–306.
- Christoph, Wenke/Kron, Stefanie (Hrsg.) (2019):** Solidarische Städte in Europa, Berlin.
- Dal Lago, Alessandro (2004):** Non persone. L'esclusione dei migranti dalla società globale, Mailand.
- De Genova, Nicholas (2015):** Extremities and Regularities. Regulatory Regimes and the Spectacle of Immigration Enforcement, in: Jansen, Yolande/Celikates, Robin/de Bloois, Joos (Hrsg.): The Irregularization of Migration in Contemporary Europe, London/New York, S. 3–14.
- De Genova, Nicholas (Hrsg.) (2017):** The Borders of Europe. Autonomy of Migration, Tactics of Bordering. Durham/London.

- DeGooyer, Stephanie/Hunt, Alastair/Maxwell, Lida/Moyn, Samuel (Hrsg.) (2018):** *The Right to have Rights*, London.
- Della Porta, Donatella (Hrsg.) (2018):** *Solidarity Mobilizations in the «Refugee Crisis»*, London.
- Derrida, Jacques (2000):** *Hostipitality*, in: *Angelaki, Journal of the theoretical humanities* 5/3, S. 3–19.
- Derrida, Jacques (2001):** *Von der Gastfreundschaft*, Wien.
- Dietrich, Frank (Hrsg.) (2017):** *Ethik der Migration*, Frankfurt a.M.
- Fassin, Didier (2010):** *La raison humaine*, Paris.
- Fischer-Lescano, Andreas/Löhr, Tillmann (2007):** *Menschen- und flüchtlingsrechtliche Anforderungen an Maßnahmen der Grenzkontrolle auf See. Rechtsgutachten für den European Center for Constitutional and Human Rights (ECCHR)*, Berlin.
- Foroutan, Naika (2016):** *Postmigrantisches Gesellschaften*, in: *Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hrsg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland*, Wiesbaden, S. 227–254.
- Foroutan, Naika (2018):** *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.
- Freedman, Jane (2008):** *The French «Sans Papier» Movement: an Unfinished Struggle*, in: *Pojmann, Wendy (Hrsg.): Migration and Activism in Europe since 1945*, New York, S. 81–96.
- Georgi, Fabian (2016):** *Widersprüche im langen Sommer der Migration. Ansätze einer materialistischen Grenzregimeanalyse*, in: *Prokla* 183, S. 183–204.
- Goodwin-Gill, Guy S. (2014):** *The International Law of Refugee Protection*, in: *Fiddan-Qasmiyeh, Elena/Loescher, Elena/Long, Katy/Sigona, Nando (Hrsg.): Refugee and Forced Migration Studies*, Oxford, S. 36–47.
- Goppel, Anna (2012):** *Wahlrecht für Ausländer?*, in: *Cassee, Andreas/Goppel, Anna (Hrsg.): Migration und Ethik*, Münster, S. 255–274.
- Grundmann, Thomas/Stephan, Achim (Hrsg.) (2016):** *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?*, Stuttgart.
- Gündogdu, Ayten (2015):** *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford.
- Hassel, Anke (2018):** *Die linke Antwort: Migration regulieren*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 10, S. 33–36.
- Hess, Sabine (2016):** *Die humanitäre Grenze: Zur Funktionslogik humanitaristischer Praktiken zwischen Stabilisierung und Subversion/Transgression*. Vortrag gehalten auf der Fachtagung «Dimensionen des Politischen», Graz 25.–28.5, unter: http://transitmigration-2.org/wp-content/uploads/2016/09/Vortrag_Die-humanit%C3%A4re-Grenze.pdf.
- Hess, Sabine/Kasperek, Bernd/Kron, Stefanie/Rodatz, Mathias/Schwertl, Maria/Sontowski, Simon (Hrsg.) (2017):** *Grenzregime III. Der lange Sommer der Migration*, Berlin.
- Insin, Engin F./Saward, Michael (Hrsg.) (2013):** *Enacting European Citizenship*, Cambridge.

- Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (2007):** Movements that matter. Eine Einleitung, in: Transit Migration Forschergruppe (Hrsg.): Turbulente Ränder – Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas, Berlin, S. 1–22.
- Kasperek, Bernd (2016):** Migrationspolitik und migrationspolitische Ansätze in Europa und der Europäischen Union, Berlin.
- Kelz, Rosine (2015):** Political Theory and Migration. Concepts of non-Sovereignty and Solidarity, in: movements, Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung 2, unter: <http://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/03.kelz--political-theory-migration-non-sovereignty-solidarity.html>.
- Kreide, Regina (2016):** Between Morality and Law: In Defense of a Political Conception of Human Rights, in: Journal of International Political Theory 12/1, S. 10–25.
- Kymlicka, Will (1999):** Multikulturalismus und Demokratie, Berlin.
- Ladwig, Bernd (2012):** Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?, in: Cassee, Andreas/Goppel, Anna (Hrsg.): Migration und Ethik, Münster, S. 67–88.
- McAdam, Jane (2014):** Human Rights and Forced Migration, in: Fiddan-Qasimiyeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hrsg.): Refugee and Forced Migration Studies, Oxford, S. 203–214.
- Mezzadra, Sandro (2001):** Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione, Verona.
- Mezzadra, Sandro (2004):** The Right to Escape, in: ephemera, Theory of the Multitude 4/3, S. 267–275.
- Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett (2013):** Border as Method. The Multiplication of Labor, Durham.
- Miller, David (2007):** National Responsibility and Global Justice, Oxford.
- Miller, David (2017):** Immigration und territoriale Rechte, in: Dietrich, Frank (Hrsg.): Ethik der Migration, Berlin, S. 77–97.
- Moreno-Lax, Violeta (2011):** Seeking Asylum in the Mediterranean: Against a Fragmentary Reading of EU Member State's Obligations Accruing at Sea, in: International Journal of Refugee Law 23/2, S. 174–220.
- Negri, Toni (2018):** Storia di un comunista, Mailand.
- Nida-Rümelin, Julian (2017a):** Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration, Köln.
- Nida-Rümelin, Julian (2017b):** Zur Legitimität von Staatlichkeit. Eine kosmopolitische Kritik offener Grenzen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 65/4, S. 709–726.
- Oberman, Kieran (2013):** Immigration as a Human Right. Just World Institute Working Paper Nr. 3, Edinburgh.
- Ott, Konrad (2016):** Zuwanderung und Moral, Stuttgart.
- Rancière, Jacques (1995):** La Mésentente, Paris.
- Rancière, Jacques (2004):** Who is the Subject of the Rights of Man?, in: The South Atlantic Quarterly 103/2–3, S. 297–310.
- Rawls, John (1979):** The Law of the People, Cambridge.
- Sassen, Saskia (1997):** Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa, Frankfurt a.M.
- Transit Migration Forschergruppe (Hrsg.) (2007):** Turbulente Ränder. Neue Perspektive auf Migration an den Grenzen Europas, Bielefeld.

UNHCR (2018): Deads and Missing at Seas January-June 2018, unter: <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/64703>.

Urban, Hans-Jürgen (2018): Epochen-thema Migration: Die Mosaiklinke in der Zerreißprobe?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 9, S. 101–112.

Walzer, Michael (2017): Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, in: Dietrich, Frank (Hrsg.): Ethik der Migration, Berlin, S. 29–47.

Zurbuchen, Simone (2012): Haben Einwanderer Anspruch auf politische Rechte?, in: Cassee, Andreas/Goppel, Anna (Hrsg.): Migration und Ethik, Münster, S. 275–290.

AKTUELLE PUBLIKATIONEN



Wenke Christoph, Stefanie Kron (Hrsg.)

SOLIDARISCHE STÄDTE IN EUROPA

URBANE POLITIK ZWISCHEN
CHARITY UND CITIZENSHIP

120 Seiten, Broschur

Februar 2019

ISBN 978-3-9818987-7-4



Download und Bestellung:

www.rosalux.de/publikation/id/40039



Christian Jakob

EINWANDERUNG WILLKOMMEN

MYTHEN UND LÜGEN
IN DER FLÜCHTLINGSPOLITIK -
UND WARUM MIGRATION NICHT
DAS PROBLEM IST

luxemburg argumente Nr. 17

72 Seiten, Broschur

März 2019

ISSN 2193-5831



Download und Bestellung:

www.rosalux.de/publikation/id/40142

IMPRESSUM

ANALYSEN Nr. 56, 2. Auflage
wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung
V. i. S. d. P.: Ulrike Hempel
Franz-Mehring-Platz 1 · 10243 Berlin · www.rosalux.de
ISSN 2194-2951 · Redaktionsschluss: Mai 2019
Lektorat: TEXT-ARBEIT, Berlin
Layout/Herstellung: MediaService GmbH Druck und Kommunikation

«Die Forderung, Migration als universelles Menschenrecht anzuerkennen, ist weder abstrakt noch «aus der Luft gegriffen», sondern (noch) ein Anspruch, der auf moralischen Normen und/oder auf politischen Auseinandersetzungen gründet und daraus seine Legitimation zieht, um das existierende positive Rechtssystem zu kritisieren bzw. zu verändern.»

STEFANIA MAFFEIS

